YALE UNIVERSITY
LIBRARY

From the Library of

ERNST CASSIRER

B
2750
K27

KANT-STUDIEN

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES J. E. CREIGHTON R. EUCKEN
P. MENZER A. RIEHL

MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANT-GESELLSCHAFT“

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr. HANS VAIHINGER
IN HALLE

Prof. Dr. MAX FRISCHEISEN-KÖHLER
IN HALLE

UND

Prof. Dr. ARTHUR LIEBERT
IN BERLIN

SIEBENUNDZWANZIGSTER BAND

BERLIN
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1922

Alle Rechte vorbehalten

INHALT.

Seite

Kritischer und spekulativer Idealismus. Von Georg Lasson 1
Strukturwissenschaft und Kulturwissenschaft. Von Aloys Müller 59
Der Darwinismus und die logische Struktur des biologischen Artbegriffs. Von Emil Ungerer . 86
Die philosophischen Grundlagen in Spenglers „Untergang des Abendlandes“. Von Kurt Sternberg . 101
Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten. Von Georg Gurwitsch 138
Grundbegriffe der Rousseauschen Staatsphilosophie. Von Siegfried Marck 165
Zur „Antinomie im Problem der Gültigkeit“. Von E. v. Aster 179
Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffes. Von Ernst Troeltsch 265
Das logische Recht der Kantischen Tafel der Urteile. Von Karl Joël 298
Die Lehre von der Wärme von Fr. Bacon bis Kant. Von Erich Adickes 328
Zur Analysis des Relativitätsbegriffes. Von Heinrich Scholz 369
Mythus und Kultur. Von Arthur Liebert 399
Die Ueberwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie. Von Paul Tillich 446
Zur „Als Ob-Theorie“ in der Kunstphilosophie. Von Emil Utitz 470
Realismus und Positivismus. Von Ernst von Aster 496

Besprechungen:

I. Geschichtsphilosophie.

Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (Lasson). Von Franz Rosenzweig 183
Adler, Max, Marx als Denker.
Derselbe, Engels als Denker. Von Hermann Broch 184

Seite

Brandenburg, Erich, Die materialistische Geschichtsauffassung. Von Josef Winternitz 186
Barth, Paul, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Von Arthur Liebert 187
Hurwicz, Elias, Die Seelen der Völker. Von Ludwig Marcuse . 187
Jaensch, E. R., Die Friedensfrage im Zusammenhang mit Bildungs- und Kulturproblemen der Gegenwart. Von A. Vierkandt . . 189
Lessing, Th., Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen.
Derselbe, Die verfluchte Kultur. Von Friedrich Seifert 190
Müller-Freienfels, Richard, Philosophie der Individualität. Von Julius Schultz 191
Schulze-Soelde, Walther, Geschichte als Wissenschaft. Von Kurt Sternberg 194
Schück, Karl, Spenglers Geschichtsphilosophie. Von Emil Kraus . 195

II. Religionsphilosophie.

Bruhn, Wilhelm, Der Vernunftcharakter der Religion. Von Heinrich Scholz 196
Scholz, Heinrich, Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem. Von Richard Müller-Freienfels 198
Enckendorff, Marie Luise, Über das Religiöse. Von Alfred Vierkandt 199
Steffes, J. P., Eduard von Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewußten. Von August Messer 201

III. Rechtsphilosophie und Staatsphilosophie.

Fichte, Joh. Gottl., Rechislehre (Hans Schulz). Von Siegfried Berger 202
Dokumente der Menschlichkeit, Bd. 1—10. Von Wiliy Moog . . 203
Bendix, Ludwig, Die Neuordnung des Strafverfahrens. Von P. Tillich 203
Brinkmann, Carl, Versuch einer Gesellschaftswissenschaft. Von Alfred Baeumler 205
Brodmann, E., Recht und Gewalt. Von Alfred Pagel 207
Holldack, F., Grenzen der Erkenntnis ausländischen Rechts. Von Albert Pagel 208
Israel, Walter, Zur wissenschaftlichen Fortbildung des Sozialismus. Von Kurt Sternberg 211
Fränkel, Richard, Der Sinn des Rechts. Von Albert Pagel . . . 212
Kaufmann, Erich, Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie. Von Albert Pagel 212
Kelsen, Hans, Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechtes. Von Adolf Merkl 215
Koppelmann, W., Einführung in die Politik. Von Margarete Calinich 218
Latte, Kurt, Heiliges Recht. Von O. Wichmann 219
Siegel, Carl, Platon und Sokrates. Von O. Wichmann 219
Metzger, Wilhelm, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Von Alfred Vierkandt 220

Seite

Stammler, Rudolf, Sozialismus und Christentum. Von Karl Vorländer 223
Unger, Erich, Politik und Metaphysik. Von Adolf Caspary . . . 224
Wichmann, Ottomar, Philosophie und Politik. Von Maximilian Abich 225
Wilbrandt, Robert, Oekonomie. Von Adolf Löwe 225

Selbstanzeigen:

Schopenhauer-Gesellschaft, Zehntes Jahrbuch 1921 229
Baeumler, Alfred, Hegels Aesthetik 229
Feldkeller, Paul, Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Übersinnlichen 229
Guastella, Cosmo, Le ragioni del fenomenismo 230
Marquardt, Hans, Der Mechanismus der Seele 231
Messer, A., Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra 232
Pos, H. J., Zur Logik der Sprachwissenschaft 232
Reininger, Robert, Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens 233
Richter, Gustav, Kritik der Relativitätstheorie Einsteins 234
Sternberg, Kurt, Die politischen Theorien 234
Ungerer, Emil, Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie 234
Neue deutsche Schopenhauer-Gesellschaft, Gründungsbuch . . . 235
Heinemann, Fritz, Plotin 235
Lehmann, Gerhard, Über die Setzung „Individualitätskonstante“ und ihre erkenntnistheoretisch-metaphysische Verwertung 236

Mitteilungen:

Professor Bolland † in Leyden am 11. Februar 1922. Von G. A. van den Bergh van Eysinga 237
Julius Schultz zum sechzigsten Geburtstag. Von R. Müller-Freienfels 238
Kants Ethik und der preußische Staat. Von Arthur Liebert . 239
I. Preisausschreiben der Johannes Rehmke-Gesellschaft 240

Kant-Gesellschaft:

Landesgruppe Holland 242
Ortsgruppe Karlsruhe 243
Ortsgruppe Königsberg 245
Ortsgruppe Heidelberg 246
Ortsgruppe Baden-Baden 246
Ortsgruppe Konstanz 247
Ortsgruppe Meersburg 247
Kantstudien Band VIII—XIV, XVI und XVII gesucht! 247
An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft 248
Neuangemeldete Mitglieder für 1922: Liste I 255
Bericht über die Generalversammlung in Halle am 7. und 8. Juni 1922 518
XVIII. Jahresbericht 1921: Einnahmen und Ausgaben 521
Siebente (Jubiläums-) Preisaufgabe: Urteile der Preisrichter 524

Seite
Akademie für Philosophie in Erlangen 528
Ortsgruppe Tübingen 529
Ortsgruppe München 530
Ortsgruppe Heidelberg 530
Ortsgruppe Erlangen-Nürnberg-Fürth 531
Preisänderung (Annalen der Philosophie) 531
Zehntes Preisausschreiben: Personalismus und Idealismus 532
An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft: Betrifft Nachzahlung zum Jahresbeitrag 1922 535
Neue Jahresmitglieder: Ergänzungsliste II: Juni-September 1922 . . . 536

Register:

1. Sachregister 542
2. Personenregister 544
3. Besprochene Kantische Schriften 547
4. Verzeichnis der Verfasser besprochener Neuerscheinungen . . 547
5. Verzeichnis der Mitarbeiter 548

Kritischer und spekulativer Idealismus.

Von Dr. phil. (h. c.) **Georg Lasson.**

Für den gegenwärtigen Stand der philosophischen Arbeit in Deutschland ist nichts so bezeichnend wie das immer stärker hervortretende Verlangen nach irgend einer Art von metaphysischer Systematik. Eine gleichsam unwiderstehliche Gewalt, die tiefer als das intellektuelle Räsonnement in das innere Leben des Menschen eingreift, treibt den Geist der Zeit auf die Suche nach überempirischer Wirklichkeit. Was auf dem Gebiete der gebildeten und der ungebildeten Vorstelluug die seltsamsten Phantastereien erzeugt und die rückständigsten Wahngebilde neubelebt, das bringt sich innerhab der methodischen Wissenschaft des Gedankens in dem Bewußtsein zum Ausdruck, daß der heute durchweg befolgten philosophischen Methode bei all ihrem formalen Scharfsinn oder gerade wegen ihres bloß scharfsinnigen Formalismus ein Mangel anhafte, den es zu beseitigen gelte. Nun wäre es durchaus verhängnisvoll, wenn diese Beseitigung von einem andern Standpunkt aus versucht werden sollte als von dem letzten, den die Philosophie in ihrer bisberigen Ausbildung glücklich erreicht hat; der Hinweis auf die Blüte zuchtlosen Aberglaubens in der Gesellschaft unserer Tage muß zur dringenden Warnung dienen, daß sich das Denken, weil ihm an der gegenwärtigen Gestalt der philosophischen Wissenschaft etwas fehlt, nicht auf längst überwundene Vorstellungen zurückziehe. Andererseits ist jener Rückfall in den Aberglauben ja gerade dadurch zu erklären, daß ein ursprüngliches Bedürfnis des Gemütes, dem die Zeitbildung keine legitime Nahrung zu bieten vermocht hat, sich mit Ungestüm eigenmächtige Befriedigung sucht, und man darf sicher voraussetzen, daß sobald die ernsthafte Wissenschaft in Vernunft und Freiheit ihren eigenen Mangel zu ergänzen, ihre durch lange Gewöhnung an das Weiterarbeiten in bestimmter Richtung erworbene Einseitigkeit zu über-

winden verstehen wird, jener Schaum der Willkürlichkeit und Abenteuerlichkeit aus dem gärenden Moste des Gemütslebens ausgeschieden werden und nur der Drang nach einem Leben im Lichte der Wahrheit übrig bleiben wird. Damit ist der Wissenschaft eine große Aufgabe gestellt, die aber nicht von außen ihr diktiert, sondern durch die Notwendigkeit ihres eigenen Fortschreitens in ihr selbst hervorgerufen wird und von da aus auf das Gesamtbewußtsein der Zeit einwirkt. Denn freilich ist die Wissenschaft kein vereinzeltes Faktum, das von dem großen Strome des wirklichen Lebens abgesperrt bleiben könnte; aus der Quelle der Erkenntnis, die sie sprudeln läßt, empfängt dieser Strom die wichtigsten Zuflüsse, und wenn ihre Quelle einmal spärlich oder trübe rinnt, so leidet darunter das Gedeihen der Menschheit überhaupt.

Jahrzehntelang galt es bei den Philosophen als ausgemacht, daß es mit der Metaphysik ein für allemal zu Ende sei; wer in ihr noch ein berechtigtes Moment des wissenschaftlichen Denkens sah, galt für eine Art Fossil aus gänzlich begrabener Vergangenheit. Jetzt regt sich überall das Empfinden, daß die Wissenschaft ohne Metaphysik unvollständig sei und in ihr die Synthese finden müsse, auf die sich heute der Geist wieder richtet, nachdem er lange sich an der Analyse hat genügen lassen. Die Katastrophe des Weltkrieges hat einem Zeitalter den Untergang gebracht, das durch die Hingebung des Geistes an die Außenwelt charakterisiert war. Mit dem platten Materialismus und Mechanismns hat es begonnen; er war die nächste Auskunft, wo sich das Bewußtsein von dem sogenannten Realen beherrschen ließ und sich in ihm zerstreute. Unmöglich aber konnte der Gedanke, der von Natur die Freiheit in sich trägt, auf dieser Stufe stehen bleiben; schon die Evolutionstheorie, die eben deshalb mit allgemeiner Begeisterung aufgenommen wurde, brachte in die bloße Geistlosigkeit einen Schimmer höherer Vernünftigkeit hinein, obwohl man sie ängstlich vor jedem Anklang an Teleologie und Ideenentwicklung zu schützen suchte. Den Retter vor dem Versinken in den Naturalismus fand das Denken dann in Kant; für die damalige Situation war es das Angemessene, daß er von der Seite aufgefaßt wurde, nach der er einesteils die Möglichkeit der Naturwissenschaft und anderenteils die Unmöglichkeit einer rein verstandesmäßigen Erkenntnis des Transzendenten zu beweisen unternommen hat. Ein kritischer Positivismus und Agnostizismus wurde ausgebildet, der dann durch das Geltenlassen von Gemütswerten noch einer Welt der sub-

jektiven Ideale neben der Welt der exakten Erkenntnis Raum gab; die Philosophie des „Als ob“ ist der letzte konsequente Ausgang dieser Entwicklung. Indes ließ die Zwiespältigkeit dieses Standpunktes ein Beruhen bei dieser Auffassung der Kantischen Lehre nicht zu. Der Neukantianismus geht über die Scheidung von Objektivität und Subjektivität zurück zu der Kantischen Grundanschauung, die zwischen beiden eine unlösliche Korrelation feststellt und zwar so, daß überhaupt nur durch die Erkenntnis und in der Erkenntnis etwas objektiv ist. Hierdurch verringert sich der Abstand zwischen der Erkenntnis der empirischen Bewußtseinsinhalte und den Werten idealer Natur. Diese erscheinen als zu einer Objektivität der Kultur gehörig, die selbstverständlich nur durch die Vernunfttätigkeit möglich, ja nichts anderes als Vernunfttätigkeit selbst ist, jene haben keinerlei von der Erkenntnis verschiedenes Sein, sondern sind nichts als Geltungsurteile. Das einzige Objektive, das so der Philosophie übrig bleibt, ist die Vernunfttätigkeit, das Erkennen selbst, und die einzige Aufgabe der Philosophie ist die Selbstbestimmung dieses Erkennens, für das es keinen anderen Inhalt gibt als seine eigene Tätigkeit. So entsteht ein äußerst folgerichtiger Logismus, die Anschauung eines in sich geschlossenen Ganzen intellektueller Tätigkeit, die indes nach dem transzendentalen Prinzip des Kritizismus darauf beschränkt bleibt, die Erfahrungsmöglichkeiten zu bestimmen oder einem ursprünglich Bestimmungslosen zur erkenntnismäßigen Form zu verhelfen. Man würde sehr unrecht tun, wenn man nicht anerkennen wollte, daß in diesem Neukantianismus tatsächlich eine Weiterbildung des kritischen Idealismus über seine geschichtlich erste Erscheinungsform in Kant selber vorliegt. Vielleicht darf man sogar sagen, daß hierüber hinaus es ein Weitergehen in derselben Richtung nicht mehr gibt. Die Aufgabe wäre fesselnd genug zu zeigen, wie diese extreme Zuspitzung des Transzendentalismus mit der Gestalt der Bildung zusammenpaßt, die dem jetzt zu Ende gegangenen Zeitalter sein Gepräge gegeben hat. Uns liegt eine andere Aufgabe ob. Nicht bloß von außen verstärkt sich der Widerspruch gegen diesen abstrakten Logismus; von ihm selbst aus bereitet sich eine Umkehr zur Versöhnung mit dem Leben der Wirklichkeit vor, von dem er sich tatsächlich allzuweit entfernt hatte. Ist es doch ungefähr der Standpunkt, wie ihn Herder und Jacobi irrtümlicherweise Kant selber zugeschrieben haben, der Standpunkt einer Isolierung der Philosophie, der von der

ganzen Welt nichts übrig läßt als abstrakte Beziehungen von Denkakten, ohne doch diese Denkakte anders begreiflich machen zu können als durch die Voraussetzung eines nicht weiter zu bestimmenden Anlasses für eben diese Denkakte. Aber grade dieser vollständige Ausbau der Theorie trägt das Mittel zur Heilung ihres Schadens in sich selbst. Es läßt sich der Schritt gar nicht umgehen, durch den der Wert zu einem Moment der vernünftigen Wirklichkeit, die Geltung zur Wahrheit im konkreten System des Wissens wird. Die Art, wie Artur Liebert durch die Untersuchung der Voraussetzungen der kritischen Philosophie den Weg zu einer neuen kritischen Metaphysik zu bahnen unternimmt, ist ein klarer Beweis dafür, daß im Neukantianismus eine Neuorientierung sich vollzieht.

In gewissem Sinne wiederholt sich damit die Bewegung, die vor nunmehr fünf Vierteljahrhunderten stattgefunden hat, der Fortschritt vom kritischen zum spekulativen Idealismus, der Weg von Kant zu Hegel; und es ist gewiß kein Zufall, daß, nachdem der Name Hegels weit länger als ein Menschenalter hindurch in der deutschen Philosophie kaum noch genannt wurde, man heut überall der Bezugnahme auf ihn begegnet. Immerhin darf der große Unterschied zwischen der philosophischen Situation der Gegenwart und der Blütezeit des deutschen Idealismus nicht übersehen werden. Damals hat, mit Kant angefangen, der durchaus ein Führer zu neuen Zielen war, eine Reihe bahnbrechender Genien dem Geiste der Zeit das Losungswort gegeben und ihn damit gleichsam über sich selbst emporgehoben. Damals sind, wenn auch durch Schranken des zeitgeschichtlichen Horizontes in der Durchführung vielfach gehemmt, die bleibenden Grundgedanken und beherrschenden Begriffe des Idealismus der reinen Vernunft und der Autonomie des selbstbewußten Geistes herausgearbeitet und formuliert worden. Damals machte der denkende Geist in wenigen Jahren eine Entwickelung durch, die ein Programm für Jahrhunderte in sich birgt. Heute muß die Philosophie mühsam darum kämpfen, die ihr gebührende Stellung im Geistesleben der Zeit wiederzugewinnen, die sie während des verflossenen Zeitalters an die sogenannten exakten Wissenschaften verloren hatte, und noch ist kein Denker von dem Kaliber aufgetaucht, daß er das Bewußtsein seiner Zeit auf die Höhe der inneren Freiheit und Klarheit emporreißen könnte, von der es lange herabgeglitten ist. Heute gilt es, die von jenen großen Lehrern uns überkommenen

Prinzipien sorgfältig auffassen, prüfen, durch- und weiterbilden und geduldig warten, ob und wann etwa die denkende Vernunft in ihrer Selbstbetrachtung noch hinter diese Prinzipien wird zurückgehen und eine noch tiefere Grundlegung ihrer eigenen Organisation wird finden können. Heute sieht sich das Denken auf den Weg einer langsamen, durch die Vergangenheit bestimmten Weiterarbeit an den Aufgaben gewiesen, die frühere schöpferische Zeiten ihm gestellt haben, und muß sich bescheiden in den Fluß einer Entwickelung einreihen, der das Stichwort schon vor etlichen Menschenaltern gegeben worden ist. Dafür ist dann freilich auch vom wissenschaftlichen Gesichtspunkte ein wichtiger Vorteil auf seiten der heutigen philosophischen Arbeit zu buchen. Wir stehen zeitlich jenen Anfängen der neuen philosophischen Betrachtungsweise jetzt fern genug, um sie unbefangen nach ihrer geschichtlichen Bedingtheit sowohl wie nach ihrem bleibenden Wahrheitsgehalt beurteilen zu können. Wenn den Chorführern der deutschen idealistischen Philosophie in den ersten Generationen ihrer Schüler fast durchweg nur Epigonen entstanden, die von ihren Meistern die Formel entlehnten, um sie bestenfalls in geistreichem Räsonnement auf den mannigfachsten Stoff anzuwenden, so liegt darin der beste Beweis, um wie viel die ursprünglichen Gedankenschöpfungen jener Großen über die Schranken ihrer Zeit hinwegragten. Nachdem sich inzwischen die Zeiten zweimal gänzlich gewandelt haben, nachdem die erste, unmittelbare Gestalt jener idealistischen Philosophie von dem lebendigen Geiste verlassen worden ist und als ein Denkmal der Vergangenheit dasteht, dem unser Nachdenken erst wieder Leben einflößen muß, sind wir auch eigentlich erst in den Stand gesetzt, uns mit freiem Verständnis an diese Philosophie heranzumachen, in sie einzugehen, ihre letzten Motive und den ihren geschichtlichen Ablauf beherrschenden Begriff zu erfassen. Wenn also jetzt der Weg vom kritischen zum spekulativen Idealismus wieder sollte zurückgelegt werden, so wäre das eine Wiederholung gleichsam in zweiter Potenz, eine Wiederholung mit dem Bewußtsein, daß, und mit der Einsicht, warum und wieweit es eine Wiederholung ist und sein muß.

Die Aufgabe, diese beiden Standpunkte zu vergleichen, läßt sich demnach nicht dadurch erschöpfend lösen, daß man nur den Hergang ihres ersten geschichtlichen Auftretens betrachtet und an der Form Kritik übt, in der sie damals gegeneinander sich erhoben und abgegrenzt haben. Es kommt darauf an, den prin-

zipiellen Unterschied ans Licht zu heben, der sie gleichzeitig trennt und eint und der, aller geschichtlichen Abwandlungen ungeachtet, unverändert derselbe bleibt. Daß dafür der Rückgang auf die gleichsam klassische Zeit ihrer Ausbildung unerläßlich ist, versteht sich von selbst; ohnehin aber kann man heute sich zu jener Vergangenheit gar nicht anders hinwenden als ausgerüstet mit dem Begriffsvorrate, in dem man durch die gegenwärtigen philosophischen Methoden heimisch gemacht worden ist. Der hier sich zeigenden doppelten Gefahr, in die früheren Theoreme moderne Beziehungen hineinzuinterpretieren oder das heutige Denken an die Schemata vergangener Gedankenrichtungen zu binden, entgeht nur der, dem es gelingt, sich denkend über die zeitlichen Bedingtheiten sowohl von damals wie von jetzt zu erheben und die Seele, den lebendigen Begriff zu erfassen, der sich in den verwandten Denkweisen verschiedener Zeiten verschiedenartig verkörpert. Naturgemäß wird auch da noch sich ein Unterschied, wenn nicht in dem endlichen Ergebnisse selbst, aber doch in dem Ausgangspunkte, von dem man sich ihm nähert, und in dem Wege bemerklich machen, auf dem man es erreicht, je nachdem man nämlich selber gewöhnt gewesen ist, in den Gedankenreihen des einen oder des andern Standpunktes sich zu bewegen. In dieser Hinsicht hat es heute der Denker, der aus dem Lager des kritischen Idealismus stammt, leichter, Gehör zu finden, als wer von je an die Gesichtspunkte des spekulativen Idealismus sich zu eigen gemacht hat. Jenem werden zur Zeit die meisten Hörer und Leser mit willigem Vertrauen entgegenkommen, weil sie mit ihm den gleichen Gedankenansatz haben, während ihnen die Anschauungsweise, die der spekulative Idealist bei dem besten Willen, auf die Denkart der andern Seite einzugehen, doch niemals ganz verleugnen kann, von vornherein befremdlich und sogar abstoßend erscheinen wird. Bedenkt man vollends, daß, sobald auf die tiefsten Fundamente, auf die entscheidenden Differenzen zwischen beiden Standpunkten zurückgegangen wird, Gegensätze hervortreten, die nicht von heut und gestern stammen, sondern die Probleme des philosophischen Denkens von jeher gewesen sind, so tritt dem Versuch einer Verständigung noch eine weitere Schwierigkeit in den Weg. Es scheint nämlich, daß über diese letzten Unterschiede nichts Neues mehr gesagt werden könne; sie sind längst nach allen Seiten erörtert worden, und von beiden Standpunkten aus hat man ihren Sinn, ihr Verhältnis zu einander, ihre geschichtlichen und gedank-

lichen Verbindungen und Entgegensetzungen in aller Sorgfalt auseinandergelegt. Das gilt ebenso von der Darstellung des Weges von Kant zu Hegel, wie von der prinzipiellen Darstellung der Transzendentalphilosophie und des absoluten Idealismus. So lautet denn, wenn aus dem einen Lager wieder einmal eine solche Darstellung hervorgeht, die Antwort aus dem andern, daß sie keine neuen Gesichtspunkte bringe, und die Replik darauf beschwert sich, daß die Gegenseite immer wieder ihre längst widerlegten Argumente vortrage. Mit diesem gegenseitigen Vorwurf aber, daß der andere beständig zurück nur komme auf sein erstes Wort, wenn man Vernunft gesprochen stundenlang, ist natürlich nichts ausgerichtet. Der Weg zur Verständigung zwischen beiden Lagern kann nur in dem einen Umstande gefunden werden, daß nicht von der Gegenseite her, sondern durch immanenten Fortschritt innerhalb der eigenen Denkweise der Anstoß gegeben wird, den eigenen Standpunkt zu revidieren und sich dadurch dem andern zu nähern. Da gegenwärtig im Lager des kritischen Idealismus ein solcher Revisionsprozeß vor sich geht, so wird dem Vertreter des spekulativen Idealismus um so mehr die Bescheidenheit geziemen, nicht durch rechthaberisches Auftrumpfen diese Bewegung zu stören, sondern sich auf den Versuch zu beschränken, wie er Mißverständnisse, die eine Annäherung erschweren, aus dem Wege räumen und den Ausgleich der Gegensätze durch ihre möglichst klare Formulierung von seiner Auffassungsweise aus fördern könne.

Die folgenden Betrachtungen möchten in diesem Sinne verstanden werden. Sie sind veranlaßt worden durch das Erscheinen des dritten Bandes von Ernst Cassirers ausgezeichnetem Werke über die Geschichte des Erkenntnisproblems [1]). Eine Besprechung des Buches, die seinem reichen Inhalte auch nur annähernd gerecht werden wollte, würde einen Umfang annehmen müssen, der sie selbst zu einem Buch aufschwellen würde. Mit einer bloßen Lobpreisung der Sorgfalt und Klarheit, des liebevollen Eingehens und nachfühlenden Verständnisses, womit der Verfasser die bunte Reihe der von ihm betrachteten Systematiker dem heutigen Denken nahebringt, würde ihm nicht gedient sein. Den besten Beweis für den Wert seines Buches wird die Tatsache

1) Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft unserer Zeit. 3. Bd. Die nachkantischen Systeme. Berlin 1920, Bruno Cassirer.

liefern, daß es Gelegenheit zu fruchtbarer Diskussion bietet; und wenn wir zum Thema dieser Diskussion die Frage nach dem Verhältnis zwischen kritischem und spekulativem Idealismus wählen, so glauben wir damit das Problem aufgegriffen zu haben, das ebensowohl in dem Mittelpunkte des Cassirerschen Buches wie der wissenschaftlichen Bemühungen seines Verfassers überhaupt steht. Denn für ihn vor allem ist das Bestreben bezeichnend, unter grundsätzlichem Verharren auf dem Standpunkt der kritischen Philosophie den Ertrag der Geisteskultur festzuhalten und weiter auszubauen, den wir den großen Vertretern des spekulativen Idealismus verdanken. Es wäre zu viel gesagt, wollte man seine Denkweise nach bekanntem Muster so bezeichnen: mit dem Kopf ein Kantianer, mit dem Herzen ein Fichteaner, wenn nicht gar ein Hegelianer; aber daß sein Herz Goethe gehört, und daß in Goethe nicht bloß Leibniz mit Spinoza, sondern auch Kant mit Schelling und Hegel in ganz wunderbarer Integration verschmolzen erscheinen, das wird man wohl behaupten und von daher das Interesse Cassirers für den spekulativen Idealismus herleiten dürfen. Da er in seinem Buche die historische Darstellung mit prinzipieller Auseinandersetzung regelmäßig verbindet und sogar am Schlusse seiner Schilderung des Hegelschen Systems einen besondern Abschnitt bringt, der von „dem kritischen und dem absoluten Idealismus“ handelt, so ermöglicht das Eingehen auf dies Buch die Erörterung des Themas in seiner ganzen Bedeutung. Jedoch wird die Rücksicht auf den Raum uns dazu nötigen, aus der Fülle der einzelnen Punkte, die der Erörterung wert wären, nur einige herauszugreifen, die uns besonders dazu geeignet scheinen, Kopf und Herz in Rücksicht auf den spekulativen Idealismus zu versöhnen.

Es handelt sich für uns um zwei Formen des Idealismus, d. h. um zwei eng verwandte Denkweisen, deren Verschiedenheit eben darum so scharf hervortritt, weil sie sich so außerordentlich nahe stehen. Das Gemeinsame der beiden aber ist diejenige Stellung des wissenschaftlichen Denkens, die der tatsächlichen Stellung des Menschen in seiner Welt am genauesten entspricht. Der Mensch ist, weil er denkendes Wesen ist, an sich oder von Natur Idealist, auch wenn er es selbst nicht weiß. Es gibt für ihn ohne die Vermittelung seines Innern keinerlei Wirklichkeit; daß er sich von dem allen unterscheidet, dessen er sich bewußt ist, auch von sich selber, und dieses alles immer in Beziehung auf sich sieht und

empfindet, macht ideell beständig die ganze Welt von ihm abhängig, wie stark er auch reell von ihr abzuhängen scheint. Infolgedessen ist insbesondere das theoretische Verhalten des Menschen als solches idealistisch, und alle Philosophie, sie mag eine Richtung haben, welche sie wolle, ist deshalb, weil sie das scheinbar selbständige Objekt mit dem Verstande sich unterwirft und denkend erfaßt, Idealismus schlechthin. Auch der philosophische Materialismus kommt davon nicht los, Idealismus zu sein; er gibt eine gedankliche Konstruktion der Wirklichkeit, und wenn er meint, die Wirklichkeit nur aufzunehmen, wie sie an sich ist, so fügt er ihr eben doch bereits durch dies Aufnehmen eine Beziehung zu dem denkenden Subjekt hinzu und übersetzt sie aus einer Sphäre des bloßen Daseins in die Sphäre des Gedachtwerdens. Dem Denken konnte, sobald es anfing, sich auf sich zu besinnen, dies Verhältnis nicht lange verborgen bleiben; innerhalb der Philosophie hat sich von früh an als diejenige, die schließlich den entscheidenden Antrieb zu der Fortbildung auch aller andern neben ihr bestehenden Richtungen in sich trägt, der philosophische Idealismus entwickelt. Ganz im allgemeinen ist er als die Anschauung zu bezeichnen, die als das Wirkliche, das Wahre, das Geltende, das Wertbetonte — man mag die verschiedenen Ausdrücke zunächst freigeben — dasjenige erkennt, was der sinnlichen Wahrnehmung, der Erfahrung einer Außenwelt unzugänglich ist, Bestimmungen des menschlichen Inneren, Inhalte des Denkens, der Tätigkeit des Subjekts, die als bleibende Formen, erhaltende Gründe, leitende Zwecke an dem Wechsel der raumzeitlichen Erscheinung nicht teilnehmen. Es ist das unsterbliche Verdienst der Antike, diese Inhalte in ihrer nächsten einfachen Bestimmtheit ans Licht gestellt und formuliert zu haben; sie hat den objektiven Idealismus geschaffen, dessen Hauptproblem die Frage bildet: was ist das Wahre? Es liegt aber auf der Hand, daß davon die andere Frage nicht zu trennen ist: welches ist der Weg zu dem Wahren? Wenn Plato in eingehenden Untersuchungen die Wahrnehmung, die Vorstellung, die richtige Meinung nicht als wissenschaftlich zureichende Mittel zur Wahrheitserkenntnis gelten läßt und das begriffliche Denken als den einzigen Weg zum wahren Wissen erweist, so treibt er bereits Erkenntniskritik; diese also ist nicht das Privileg des kritischen Idealismus. Wenn Plato ferner von den Philosophen erklärt, daß sie sich im Sterben üben und aus der Welt der Erscheinungen abscheiden, um das Wahre zu erfassen,

so vertritt er bereits einen Standpunkt, der das Erkennen transzendental bestimmt als von Bedingungen ausgehend, die in ihm selber liegen und alle Erfahrung erst möglich machen; auch der transzendentale Gesichtspunkt ist nicht erst im kritischen Idealismus aufgetaucht. Und wenn dann Aristoteles den Gegenstand der äußeren Erfahrung analysiert und als die beiden Momente, die ihn konstituieren, die Materie und die Form bezeichnet, die die Idee dieser Materie ist, so hat er damit die Erfahrung schon als das geistige Setzen einer Beziehung zwischen zwei für sich allein nirgend gegebenen oder möglichen Faktoren bestimmt. Es ist demnach zu sagen, daß in dem objektiven Idealismus der kritische bereits als ein noch nicht zur Selbständigkeit herausgebildetes Moment vorhanden ist.

Erst im Gefolge der Reformation tritt eine grundlegende Weiterbildung des Idealismus dadurch ein, daß sich das denkende Ich als das Prinzip der Selbstgewißheit und den Zentralpunkt des gesamten Bewußtseinsinhaltes erfaßt. Das Cartesische *cogito, ergo sum* erweckt zuerst einen Ontologismus, der die antike Metaphysik in eine Weltanschauung des aufgeklärten und vernünftigen Bewußtseins übersetzt, und wird dann zur Grundlage eines subjektiven Idealismus, dem nichts als die Tatsache des Bewußtseins selbst gewiß ist. Die Welt ist die Welt unserer Wahrnehmungen; außerhalb unserer Wahrnehmungen von einer materiellen Welt zu reden hat keinen Sinn: die „Dinge“ existieren nur im wahrnehmenden Geiste. Mit diesem subjektiven Idealismus könnte der absolute zusammenzufallen scheinen, wenn nicht der Ausgangspunkt, die Wahrnehmung, selbst nicht das reine, durch sich selbst bestimmte, sondern vielmehr das zufällige, natürlich bestimmte Subjekt voraussetzte; man kann ja um deswillen Berkeley auch unter die Sensualisten rechnen. Die Analyse der Erfahrung führt nun aber zu der Erkenntnis, daß die Welt unserer Wahrnehmungen gar nicht durch die einzelnen Wahrnehmungen ihre Gestalt erhält, sondern durch die Formen, in denen der denkende Geist diese Wahrnehmungen miteinander verknüpft. Hier ist der Wendepunkt des philosophischen Denkens der neuen Zeit erreicht. Denn von dieser Erkenntnis aus fällt einerseits jede Möglichkeit hin, eine Realität der Außenwelt gesondert von der Aktivität des Bewußtseins festzuhalten, und eröffnet sich andererseits der Weg, Außenwelt und Innenwelt, Natur und Freiheit in den vernünftigen Zusammenhang einer einheitlichen geistigen

Produktion hineinzustellen. Den Nachweis des ersten Satzes hat Hume geliefert: die Kategorien gehören unserm Verstande, nicht den Dingen an; also ist die Welt, wie wir sie uns vorstellen, eine durch unsere Verstandesformen erzeugte fable convenue. Man kann in den Dingen, deren Eindrücke auf uns die Wahrnehmungen hervorrufen, keine Kausalität nachweisen, denn die Kausalität ist unsere Vorstellungsart; deshalb ist es gänzlich ungewiß, ob die Welt unserer Wahrnehmungen irgend etwas mit der Welt der Dinge gemein hat. Bei dieser Schlußfolgerung widerfährt freilich Hume das Mißgeschick, daß er die Kausalität, deren objektive Gültigkeit er bestreitet, gerade an der entscheidenden Stelle selbst muß gelten lassen; er müßte ganz wie Berkely im subjektiven Idealismus stehen bleiben, wenn er nicht die Perzeptionen und Sensationen als verursacht durch äußere Einwirkungen auffaßte. So ruht sein Empirismus auf einem offenkundigen Selbstwiderspruch; es wird hier unausweichlich klar, daß eine Zweiteilung in eine Welt der Dinge und in eine Welt des Bewußtseins in dem Augenblick unmöglich geworden ist, wo die kategoriale Form jeder Erkenntnis, auch der empirischen außer Zweifel steht.

Die Philosophie ist damit auf dem Punkte angekommen, sich ihres eigentlichen Charakters bewußt zu werden; haben wir oben bemerkt, daß sie ihrem Wesen nach Idealismus sei, so wird nun dies ihr Wesen auch zu ihrer Tat. Hierin liegt die epochemachende Bedeutung der Kantischen Philosophie; Kant erhebt die Idee der Philosophie zur lebendigen Substanz seines Systems und macht mit der Erkenntnis ernst, daß das vernünftige Subjekt, das denkende Ich der Schöpfer der Wirklichkeit, daß bereits die Welt der äußeren Erfahrung eine Welt des Geistes und daß die Freiheit die fundamentale Bestimmung der Vernunft ist. Das ist, könnte man sagen, absoluter Idealismus; wenn zwischen diesem und dem Kritizismus dennoch eine scharfe Trennungslinie gezogen wird, so liegt der Grund dafür jedenfalls nicht in einer verschiedenen Stellung dieser beiden Richtungen zu den Methoden des vorkritischen Denkens. Es ist einfach ein sachlicher Irrtum, wenn man dem absoluten Idealismus vorwerfen möchte, er sei in den Dogmatismus der ontologischen Metaphysik zurückgefallen. Daß während seiner Ausbildung sein Prinzip nicht gleich in allen Beziehungen rein durchgeführt worden ist, besagt so wenig gegen das Prinzip, wie die mannigfachen Residuen von Psychologismus und Empirismus bei Kant etwas gegen dessen kopernikanische Tat

besagen. Der absolute Idealismus ist mit dem kritischen völlig eins, soweit es den Unterschied von den übrigen philosophischen Standpunkten gilt, die dem Leben des Geistes irgend eine dingliche, geistfremde Wirklichkeit vorausschicken und es davon abhängig sein lassen. Er ist selbst mit Bewußtsein kritisch und bemängelt an dem Kritizismus nur, daß dieser nicht zum Bewußtsein davon kommt, daß an sich auch er bereits absoluter Idealismus ist. Was also die beiden Standpunkte trennt, ist eine immanente Verschiedenheit, eine Unähnlichkeit von Geschwistern. Es handelt sich allein um die Beantwortung der Frage: wie weit kann die Vernunft durch ihr Denken in der Erkenntnis ihrer selbst kommen? Während hier der kritische Idealismus eine nie ganz aufzuhebende Schranke statuiert und die Vernunft an eine ihr unentbehrliche und von ihr nicht überwindbare Gegebenheit, ein mit ihr zugleich gesetztes Irrationales und eine ihr naturnotwendig anhaftende Mehrheit von Anlagen und Vermögen bindet, will der absolute Idealismus den Gedanken der Spontaneität der Vernunft bis zu Ende denken und behauptet das Recht einer Vernunftphilosophie, für die alle scheinbare Gegebenheit und alles scheinbar Irrationale als freie Setzung des Geistes erkannt wird, der sich selbst und alles andere produziert. Die Kritik der Vernunft, die dieser absolute Idealismus übt, bleibt also nicht bei dem Feststellen von Schranken stehen, sondern wendet sich auch kritisch diesem Feststellen zu und findet den Grund dafür in der Selbsttätigkeit des Geistes, der, indem er sich selber Schranken zieht, über diese Schranken bereits hinaus und ihr eigner Schöpfer ist. Weil das Denken so das Ganze aller Erkenntnisse und Bewußtseinsinhalte in einem aus seiner eigenen Vernünftigkeit und Freiheit erzeugten vernünftigen Zusammenhange schaut, der durch sich selbst klar und in dem sich die Vernunft selbst durchsichtig ist, trägt diese Form des philosophischen Idealismus den Namen des spekulativen Idealismus. Dieser behauptet von sich, daß er die rechtmäßige Durchführung des von Kant aufgedeckten Prinzips darstelle, daß also der Weg vom kritischen zum spekulativen Idealismus der notwendige Weg des vernünftigen Denkens sei. Der Kritizismus hinwiederum gibt heute, im Rückblick auf die geschichtliche Entwickelung, ohne weiteres zu, daß dieser Weg freilich einmal gemacht werden mußte und auch in seiner Weise die Philosophie mannigfach gefördert hat, sieht aber doch in ihm ein Abenteuer des Gedankens, eine Hybris der menschlichen Ver-

nunft, die deshalb seinerzeit mit kläglichem Zusammenbruch gestraft worden und zu stets erneutem Scheitern auf ewig verdammt sei. Lange schien dies Urteil das endgültige zu sein; die Gegenwart zeigt, daß eine Nachprüfung unerläßlich ist. Sehen wir zu, welches Material Cassirer dafür beibringt.

Wir greifen zunächst eine Reihe von Bemerkungen heraus, in denen Cassirer sehr nachdrücklich den ursprünglichen Kantianismus als noch unfertig charakterisiert. Ganz im Sinne echter geschichtlicher Auffassung sagt er (S. 2): „Der Zerfall des kritischen Systems in seine einzelnen verschiedenartigen Elemente bedeutet zugleich die Vorbedingung und den Anfang eines neuen Verständnisses seines begrifflichen Aufbaus“ und bezeichnet als die Gruppe von Begriffen, in denen das Problem des kritischen Systems sich ausdrückt und die deshalb der weiteren Bearbeitung durch die nachkantischen Systeme anheimfallen mußten, die Begriffe des Dinges an sich, der synthetischen Einheit, des Gegensatzes von Form und Materie und des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem innerhalb der Erkenntnis. In diesen Begriffen und Problemen liege ein intellektuelles Bezugsystem vor, auf das alle charakteristischen und entscheidenden Einzelbestimmungen in den Lehren der maßgebenden Denker von Reinhold bis Hegel hinweisen (S. 3). Wenn sich wohl zu diesen Begriffen und Problemen noch manche nicht minder fundamentale würden hinzufügen lassen, die durch die kantische Lehre noch nicht zur Klarheit gebracht worden waren, so darf man Cassirer ohne weiteres beistimmen, daß die von ihm genannten in der Tat den kritischen Punkt innerhalb des Kritizismus betreffen; sie können in dem einen Problem eines ursprünglichen und durchgängigen Dualismus zusammengefaßt werden. Freilich erhebt sich dann auch sofort die Frage, worauf eigentlich Kants Absicht gegangen sei, auf die Überwindung dieses Dualismus, den er aus der zeitgenössischen Philosophie übernommen hatte, durch seine Einordnung unter die Einheit des autonomen denkenden Subjekts, oder auf die Neubegründung des Dualismus, den er der dogmatischen Metaphysik entgegenstellte, durch das Festhalten an dem Phänomen der sinnlichen Erfahrung. Dass er zur Abwehr des Dogmatismus sich immer wieder dem fruchtbaren Bathos der Erfahrung zugeneigt hat, ist gewiß unbestritten. Aber ebensowenig läßt sich verkennen, daß er über die ursprüngliche Entgegensetzung der in der Erfahrung vorgefundenen Elemente hinaus einer Synthese zugestrebt hat, die mehr bedeutete als die bloß

formal logische Korrelation dieser Elemente im Denkprozeß. Er ist zu dieser Synthese durch eine Erweiterung des Erfahrungsbegriffs gelangt, den er aus der Sphäre der sinnlichen auf die der sittlichen Erfahrung ausdehnte, und man sollte endlich aufhören das wegzuleugnen, was er selbst offen erklärt hat, daß ihm die kritische Analyse der Bedingungen einer möglichen sinnlichen Erfahrung ausdrücklich dazu hat dienen sollen, die Unbedingtheit der praktischen Vernunft, die Selbstgewißheit des moralischen Willens festzustellen und eine Wirklichkeit der inneren Erfahrung zu erweisen, in die sich die Welt der äußeren Erfahrung einzugliedern hat. Die praktische Freiheit wird durch Erfahrung als eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens erkannt (Kr. d. r. V. 2. Aufl., S. 81); dem bestirnten Himmel über mir tritt das moralische Gesetz in mir als Erfahrungstatsache zur Seite. Diese Tatsache aber ermöglicht nun vermittelst des Begriffs der Autonomie die konkrete Synthese von Phänomenen und Noumenen.

Die Tendenz Kants auf den einheitlichen Aufbau der Erkenntnis aus ihrer eigenen Gesetzlichkeit bezeichnet Cassirer als den Kern der Vernunftkritik. Rückhaltlos gibt er zu, daß die ersten Abschnitte der Kritik der reinen Vernunft den Sachverhalt, den Kant aufzudecken beabsichtigt, „noch nirgends in voller Klarheit hervortreten lassen“ (S. 7). Auch die Darstellung in den Prolegomena gibt er einfach preis (S. 9). Er betont, daß sich in Kants Stil „der Kampf zwischen der neuen logischen Begriffsansicht und der empirischen Dingansicht fortsetzt und darin seinen deutlichsten Ausdruck erhält“ (S. 5). Den Ausdruck „Anlagen“ für die Voraussetzungen der Form aller Erkenntnis, den Ausdruck „Affektion durch die Dinge an sich“ für die Voraussetzungen zu materialer Begriffsbestimmung nennt er Symbole für das Problem des Kritizismus, nicht Lösungen. Er meint, daß auf dem Boden der transzendentalen Ästhetik „das Ding einstweilen nur als ein unbegriffener Rest erscheinen muß, der für das Wissen zurückbleibt“. Das Gemüt und die Dinge an sich treten hier als absolute, für sich bestehende Potenzen auf; „die originale und tiefere Frage, wie sich die Welt der Erfahrung als ein einheitliches Ganzes des Sinnes und der Erkenntnis konstituiert“, bleibt noch verdeckt (S. 7). Erst mit der transzendentalen Logik tritt der kantische Gedanke klar zutage; indem die Bestimmung der Gegenständlichkeit schlechthin kategorialen Charakter erhält, „scheint es

jetzt freilich, als habe die Vernunftkritik hier in dem Ziel, zu dem sie jetzt gelangt, ihren eigenen Anfang zunichte gemacht" (S. 8). Das heißt, es ist in der Tat aus dem Dualismus von Sein und Denken ein monistischer Idealismus der logischen Beziehungssysteme von Gedankenbestimmungen geworden; was ihn von dem Gipfelpunkte des absoluten Idealismus, dem „Sichselbsterkennen im absoluten Anderssein" noch trennt, ist nur der Umstand, daß die Beziehung in der Form der Reflexion ursprünglich entgegengesetzter Momente aufgefaßt und also das Denken mit einer von ihm nicht auflösbaren Gegebenheit belastet wird.

Daß der Kantianismus zu solcher idealistischen Einheitslehre hintreibt, erläutert Cassirer ferner sehr interessant an der kritischen Auffassung des aposteriorischen Urteils. Er weist nach, daß, da die Kategorien die notwendige Bedingung aller möglichen Wahrnehmungen sind, die empirische Tatsache selbst in dem, was gerade ihren eigentümlichen Sachcharakter ausmacht, durch nichts anderes konstituiert wird als durch jenes reine Geltungsmoment, das im Gedanken der apriorischen Synthesis festgehalten ist (S. 10). Aus dem besondern Dialekte der Schule in die geläufigeren Ausdrücke des überlieferten philosophischen Sprachgebrauches übersetzt, besagen diese Worte, daß die vollständige Form der Erkenntnis nicht im Urteil, sondern im Schlusse zu finden ist und daß jedem besondern Erfahrungsurteil immer bereits ein Vernunftschluß zugrunde liegt, der überhaupt eine Erkenntnis erst möglich macht. Es zeigt sich hier der einheitliche Erkenntnisgrund, der Boden einer synthetischen Vernunfttätigkeit, die, wie Cassirer sagt, zwischen den gegensätzlichen Bedeutungsmomenten, dem Notwendigen und dem Zufälligen, dem Allgemeinen und dem Einzelnen, dem Gesetze und der Tatsache, die wesentliche Verknüpfung bewirkt, ohne die Gegensätze, die isoliert nicht bestehen können, aufzulösen (S. 10). So entsteht für die kritische Betrachtung der Grundgegensätze „stets die Doppelaufgabe: eine unlösliche Korrelation zwischen Bestimmungen zu schaffen, ohne sie ihrem Begriffe nach in einander aufgehen zu lassen" (S. 11). Merkwürdigerweise hat Cassirer nicht gesehen, daß er hiermit das Wesen der vielberufenen dialektischen Methode genau beschrieben hat. Die kritische Methode ist tatsächlich ihrem Wesen nach dialektische Methode; was sie von deren reiner Ausbildung und bewußter Übung noch trennt, ist nur der Umstand, daß sie

vorstellungsmäßig die reinen Gedankenbestimmungen selbst wieder in der Weise einander repellierender Einzeldinge auffaßt und den Sinn der Identität des Unterschiedenen oder den Begriff der übergreifenden geistigen Einheit nicht erreicht. Ihre Dialektik bleibt deshalb in Reflexionsbestimmungen stecken und kommt nicht zu einer lebendigen Systematik des Allgemeinen und Besonderen.

Diesen Mangel hat Cassirer treffend hervorgehoben. Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, durch den die Kritik der reinen Vernunft das Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen neu zu bestimmen versucht, mag zwar, wie er sagt, ein Nebeneinanderwirken von Sinnlichkeit und Verstand allenfalls verständlich machen, ist aber nicht imstande, die innere wesentliche Heterogenität zwischen beiden zu versöhnen, sondern verschärft sie vielmehr (S. 11). Die hier gestellte Aufgabe, der Gedanke, auf den die Lehre vom Schematismus hinzielt, hat die entscheidende Ergänzung und Erfüllung erst in der Kritik der Urteilskraft gefunden. Sie fragt, wie Cassirer meint, nach dem Grund und dem transzendentalen Rechte der Besonderung der Verstandesgesetze selbst (S. 12); das bedeutet nichts anderes, als daß sie an die Aufgabe herantritt, die den Begriff der Vernunftkritik erst vollendet, nämlich den kritischen Standpunkt selbst zu kritisieren und aus der Analyse der Erfahrung zu dem System des Erfahrbaren vorzudringen. Die Angemessenheit der Natur für unsern Verstand setzt als Bedingung für alle empirische Forschung den Grundsatz einer bis ins einzelnste durchgehenden Zweckmäßigkeit, eines vernünftigen, gesetzlichen Zusammenhanges der ganzen Erfahrungswelt voraus, in dem sich das auf einer Stufe als zufällig Erscheinende auf einer höheren Stufe als vernünftig bestimmt, sich als Bestandteil eines Systems verständlich machen läßt. Hier ist eine Einheit der Idee erreicht, und dieser Fortschritt ist zustandegekommen, als „Kant das konkrete Prinzip der Einzelforschung selbst auszusprechen suchte und andererseits im Problem der organischen Zweckformen einen neuen und sicheren Begriff der Natur gewann“ (S. 14 f.). Die Erfahrung wird jetzt nicht mehr lediglich als mathematische Naturwissenschaft aufgefaßt, und mit dem Gedanken eines „intellectus archetypus, eines göttlichen Verstandes, der als schöpferisches, zwecktätiges Prinzip den Weltzusammenhang in seinen verschiedenen Ordnungen einheitlich gestaltet, lebt nicht nur der Leibnizische Begriff der Harmonie wieder auf, sondern öffnet sich aufs neue eine Erkenntnisweise, die, als solche nicht

vom Einzelnen zum Ganzen, sondern von der Idee des Ganzen zum Einzelnen fortschreitet". „Das Zweckprinzip bleibt bei Kant selbst nicht auf den Gedanken der formalen Zweckmäßigkeit beschränkt, sondern es erweitert sich zu der Idee eines absoluten Endzwecks, in welchem die beiden Gebiete der Natur und der Freiheit ihren letzten Zusammenhang finden sollen. Hier hat daher die immanente Entwickelung der kritischen Methodik selbst zu einem Punkte geführt, an dem sie über sich selbst gleichsam hinauswächst" (S. 15). Wir haben uns hier ganz auf die Wiedergabe der Cassirerschen Äußerungen beschränkt, um es recht deutlich zu machen, wie an diesem Punkte Cassirer selbst im Kantianismus den absoluten Idealismus aufdeckt. Ein Hinweis auf die Methodenlehre in der Kritik der reinen Vernunft und auf den ganzen Tenor der Kritik der praktischen Vernunft würde außerdem klarstellen, daß die in der Kritik der Urteilskraft entfaltete Anschauung nicht ein späteres Accidens zu Kants ursprünglicher Pbilosophie, sondern von jeher das Ziel gewesen ist, dem sein gesamtes kritisches Bestreben gegolten hat. Die Bemerkung Arthur Lieberts, daß die kritische Methode Kants dazu bestimmt gewesen sei, der Leibnizischen Metaphysik die methodische Begründung zu liefern, dürfte demnach wohl das Richtige treffen.

Für den kritischen Idealismus in der Form, die er durch Kant erhalten hat, wird durch die Cassirersche Darstellung unser Satz erhärtet, daß er seinem Wesen nach absoluter Idealismus ist; was ihn von dem absoluten Idealismus seiner Nachfolger trennt, ist nur der Umstand, daß er in dem idealen Zusammenhange von Denken und Sein wohl das eine Moment festhält, wonach dieser Zusammenhang eine notwendige und vernünftige Forderung des menschlichen Denkens ist, das andere aber bei Seite läßt, wonach die Möglichkeit einer solchen Forderung in nichts anderem begründet sein kann als in der Bestimmung, die sich der denkende Geist selber gibt. Daß also der Geist allein als der Grund zu fassen ist, der Sein und Denken als seine eigenen Momente produziert und in dem Sein und Denken deshalb identisch sind, diesen Schluß weigert sich der Kritizismus zu ziehen. Gefühlsmäßig ist es die Scheu vor einem Rückfall in den Dogmatismus, was ihn hindert, diesen Begriff der obersten Einheit, zu dem er sich geführt sieht, ernsthaft auch zum obersten Prinzip der systematischen Erkenntnis zu machen; er läßt ihn als einen „Grenzbegriff", als eine Idee stehen, auf die der Verstand wohl hinauskommt, bei der er

aber schon außer sich und bei der es ihm darum nicht geheuer ist. Verstandesmäßig ist es die abstrakte Fassung des Gegensatzes von Erfahrungsinhalt und Transzendenz, weswegen der Kritizismus, obwohl er selber fortwährend den Nachweis der Abhängigkeit der Erfahrung von überempirischen Bestimmungen führt, die Bestimmung des absoluten Geistes vermeidet und hier tatsächlich sich die Schranke des „Als ob“ zieht. Wenn Cassirer mit Recht sagt, daß es nicht das Interesse der Transzendenz gewesen sei, wodurch das Denken über diese Stellungnahme vorwärts getrieben wurde, so muß man zufügen, daß gerade umgekehrt der Kritizismus dies Interesse der Transzendenz gewahrt, sie als ein isoliertes und unzugängliches Abstraktum festgehalten hat, wogegen der spekulative Idealismus ihr diesen Schein der Selbständigkeit abzustreifen und sie als ein Moment in der Totalität der geistigen Wirklichkeit immanent zu fassen, die gesamte Diesseitigkeit mit ihr zu versöhnen unternommen hat. Was ihn dazu trieb, war in der Tat nicht das Interesse eines ontologischen oder gar außerphilosophischen, religiösen Dogmatismus, sondern um mit Cassirer zu sprechen, „das Interesse an der systematischen Gestaltung der Erfahrung selbst, das eine Erweiterung der Befugnisse des Denkens, eine tiefere Gestaltung des Verhältnisses des Allgemeinen und Besondern fordert“ (S. 16). Deshalb rühmt Cassirer den nachkantischen Lehren als eines ihrer wesentlichen geschichtlichen Verdienste nach, daß sie den Problemkreis Kants und der kritischen Philosophie erweitert haben, und meint: „Auch wenn man die neuen Antworten, die hier gegeben werden, als ungenügend und als voreilige dogmatische Entscheidungen ansieht, so wird man sich doch den neuen und wichtigen Fragen, die hier geprägt worden sind, nicht auf die Dauer entziehen können“ (S. VII).

Wir können für unsern Zweck die Betrachtungen übergehen, die Cassirer den Kantianern Reinhold, Beck und Maimon und den Antikantianern Jacobi und Aenesidem gewidmet hat. An den fruchtbaren Kern der Kantischen Lehre rührt von ihnen am nächsten Maimon heran, der dem Neukantianismus besonders darum interessant sein muß, weil er zur Aufstellung der kritischen Position sich der Analogien aus der Mathematik bedient hat. Gerade deshalb aber ist es nicht zu verwundern, daß er trotz der kongenialen Erfassung des kantischen Erkenntnisproblems und trotz der Neigung, es im Sinne der Kritik der Urteilskraft zu lösen (S. 94 ff.), doch bei der Idee einer Wissenschaft ankommt,

die von dem Wirklichen immer getrennt bleibt (S. 102 f.), und bei der Idee einer Wahrheit, die nicht beansprucht, systematisch, notwendig und allgemeingültig zu sein (S. 125). Denn das Eigentümliche der Mathematik besteht gerade darin, daß die Einheit, die in ihr maßgebend ist, die Einheit der Funktion, eine Beziehung zwischen zwei einander an sich fremden Elementen bedeutet, denen sie als ein von außen auferlegtes Gesetz übergeordnet ist, und daß der Infinitesimalbegriff, mit dem die Spannung zwischen Diskontinuität und Kontinuität überwunden werden soll, nur zu einer unendlichen Annäherung führt, die mit unendlichem Getrenntbleiben gleichbedeutend ist. So beweist schon der Gebrauch der mathematischen Analogien die im grunde skeptische Stellung Maimons zum Erkenntnisproblem; Cassirer findet ihre tiefere Begründung darin, daß Maimon einseitig nur die Kritik der reinen Vernunft berücksichtigt habe und „von der systematischen Weiterführung und Fortbildung, die der Grundgedanke in Kants Ethik und Ästhetik erfährt, so gut wie unberührt“ geblieben sei (S. 121).

Das ist nun bei den drei großen Vertretern des spekulativen Idealismus, bei Fichte, Schelling und Hegel vollkommen anders. Ganz richtig erklärt Cassirer, daß Fichtes Philosophie auf Kants Freiheitslehre beruhe, „deren Geltung sie schon mit der ersten Frage, die sie sich stellt, voraussetzt“ (S. 131). In dem Grundakte dieser Freiheit, dem Sichselbstsetzen des vernünftigen Ich ist alles Wissen verankert; alle Inhalte des Bewußtseins, alle Objekte der Natur sind jenem Selbstbewußtsein gegenüber sekundär. Darum aber hat die Reflexion hier verspielt, die zwischen der Materie der Erfahrung und den reinen Formverhältnissen, die sie durchdringen sollen, hin und her pendelt, ohne „die Kluft zwischen den allgemeinen Formgesetzen und der besonderen Bestimmtheit, in der sie sich uns in den Gegenständen der Erfahrung darstellen“, jemals schließen zu können (S. 130 u. 134). Das peccatum originale dieser Reflexion wird freilich hier von Cassirer nicht aufgedeckt, aber in dem von Fichte zuerst rein erfaßten Begriff des vernünftigen Selbstbewußtseins ist es überwunden: die Reflexion reflektiert nicht auf sich selbst und wird nicht gewahr, daß sie bei all ihren Operationen schlechterdings innerhalb des Kreises ihrer eigenen Begriffe bleibt, daß es sich um lauter Probleme des begrifflichen Denkens handelt, die gar nichts mit einer jenseits des Denkens liegenden Gegebenheit zu tun haben können, sondern in dem logischen Verhalten der Selbsttätigkeit des Ich liegen;

das Allgemeine sowohl wie das Einzelne, die Vielheit und die Einheit, ja die Materie selbst und die Gegebenheit — es sind alles Gedankenbestimmungen, Begriffe, und erst wenn das Denken sie als solche sich zum Bewußtsein gebracht und nach all ihren Beziehungen und Zusammenhängen durchgedacht hat, ist es befugt, etwas darüber auszusagen, was sie etwa außerdem, daß sie seine Begriffe sind, sonst noch sein könnten. Damit stellt sich in dem Ich, das sich selbst setzt und seines gesamten Bewußtseinsinhaltes als seiner eigenen Bestimmungen bewußt ist, die „vollendete Unendlichkeit“ dar, die dem Skeptizismus als ein Widerspruch erscheint (S. 131), die aber die einzige wahre Unendlichkeit ist; denn eine unvollendete Unendlichkeit ist eben Endlichkeit, bestenfalls eine aus und über sich selbst hinausweisende oder -strebende Endlichkeit. Das Wesen der Reflexion liegt gerade darin, daß sie an diese „falsche“ Unendlichkeit gebunden ist, deren Sphäre die Welt der Erscheinungen und des Entgegensetzens von Materie und Form bildet. Es ist ganz selbstverständlich, daß sich das Denken, so lange es innerhalb dieser Sphäre sich hält, immer auf die unvollendete Unendlichkeit gewiesen sieht; in dem Augenblick, wo es hinter diese Gegebenheiten auf ihren und seinen einheitlichen Grund zurückgeht, auf den Begriff des autonomen Ich, hat es die wahre, in sich geschlossene Unendlichkeit gefunden.

Naturgemäß fehlt noch viel daran, daß Fichte im einzelnen diesem von ihm ergriffenen Prinzip gerecht werde. Cassirer rechnet es ihm zu besonderem Lobe an, daß ihm „die Identität nicht sowohl der gegebene Ausgangspunkt als vielmehr der geforderte Endpunkt der Gesamtbewegung“ ist (S. 136). Dies Lob ist in dem Sinne berechtigt, daß die Identität nicht als eine „leere formale Einerleiheit“ gefaßt werden darf (S. 137); dem widerspricht ja ihr Begriff selbst, da zur Identität notwendig die Verschiedenheit gehört. Aber es darf doch nicht übersehen werden, daß auch die Bestimmung der Identität als einer erst herzustellenden solange abstrakt und einseitig bleibt, solange man damit die Wirklichkeit der Identität verneinen will. Die Aufgabe, die Identität herzustellen, führt die Frage nach ihrer Möglichkeit mit sich; die Aufgabe selbt würde nicht möglich sein, wenn die Identität nicht dem Begriffe nach, als leitender Gedanke oder als Zweck etwa vorhanden und gegeben wäre. Oder man muß sagen: die „geforderte“ Identität ist bereits auch Identität; das Ich könnte an ihre Herstellung nicht einmal denken, wenn es sie nicht als seine Bestim-

mung in sich trüge. Das Sollen setzt „Notwendigkeit für die freie Vernunft“ voraus; man mag es ins Endlose formierend denken, so liegt ihm doch die einfache Wirklichkeit des daseienden Vernunftzweckes und also eine ursprüngliche Identität zugrunde. Für Fichte dagegen wird es verhängnisvoll, daß er den ersten Fortschritt von dem Ich, das sich selbst setzt, zu der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen nicht rein aus dem Begriffe des Ich heraus vollziehen kann; die Art, wie er Ich und Nichtich im Ich einander gegenüberstellt, geschieht wieder in der Form der Reflexion, und die vorstellungsmäßige Aushilfe der Redeweise von einer „Teilbarkeit“ des Ich und des Nichtich ist davon die notwendige Folge. Man darf die Absicht Fichtes, zur inneren Einheit der Vernunftanschauung zu gelangen, und seine steten Versicherungen, daß er diese Einheit meine und ausspreche, nicht mit der Ausführung dieser Absicht verwechseln, die ihm nie völlig gelungen ist. Er findet von dem Ich als dem absoluten Subjekte zu dem endlichen Ich so wenig die methodisch tragbare Brücke wie von der sinnlichen Welt zur intelligibeln. Sein großer Gedanke, daß im Anfange die Tat ist, setzt sich nicht zu der Totalität eines allumfassenden geistigen Organismus um, weil ihm die Reflexionsbestimmungen des Handelns, das Sollen und seine Materie, als ursprüngliche Gegensätze dazwischen kommen. Das methodische Ergebnis ist deshalb bei ihm, daß die Freiheit nicht ist, weil sie immer nur sein soll, und damit steht er gegen sich selbst und seine tiefste Intuition in einem Widerspruch, dessen Qual er selbst deutlich empfunden und den zu überwinden er immer neue Formen des Ausdruckes seiner Meinung gesucht hat.

Dessen ungeachtet ist es bewundernswert, mit welcher Treffsicherheit er eine Anzahl von Grundlinien gezogen hat, die für den spekulativen Idealismus von entscheidender Bedeutung sind. Man kann aus Cassirers Darstellung erkennen, in wie vielen Punkten Hegel einfach die Erkenntnisse Fichte's hat übernehmen dürfen. „Ohne Selbstbewußtsein ist überhaupt kein Bewußtsein“ (S. 137); dem Formalismus der kritischen Untersuchungen gegenüber, die, weil sie sich auf die Möglichkeit des Erfahrungswissens beschränken und nur die Beziehung zwischen Bewußtsein und Gegenstand betrachten, den Einheits- und Beharrungspunkt des Ich bis zu dem Maße aus den Augen verlieren können, daß ihnen das Ich zu einem bloßen Schnittpunkte von Beziehungsrichtungen wird, hebt der spekulative Idealismus die Tatsache hervor, daß

die sinnliche Erfahrung nur einen einzelnen Bestandteil der Bewußtheit ausmacht, dem die geistige Selbstbestimmung übergeordnet ist. Er macht deshalb das autonome Subjekt zum Ausgangspunkt und sieht in dem Bewußtsein eine Bestimmung des Selbstbewußtseins, darin zweifellos dem Kantischen Gedanken sich anschließend, der „das Bewußtsein meiner selbst als die ursprüngliche Apperception“ das „transzendentale Bewußtsein“ nennt, auf das alles empirische Bewußtsein sich notwendig bezieht, und der hinzufügt, daß „die bloße Vorstellung Ich“ das transzendentale Bewußtsein sei (Kr. d. r. V. 1. Aufl., S. 117). — Daß das Wissen System, nicht Aggregat sein müsse (S. 137), daß die Wissenschaftslehre das zum Wissen von sich selbst, zur Herrschaft über sich selbst gekommene Wissen sei (S. 138), sind Sätze, die fast in denselben Worten von Hegel wiederholt worden sind. Auch die merkwürdige Wendung, daß schließlich man die Wissenschaftslehre gar nicht hat, sondern daß man sie ist und zu ihr geworden sein muß (S. 139), die Fichte später in der Form wiederholt, daß das Wissen in sich und durch sich ein absolutes Ende finde, in dem es wissend zu seinem absoluten Ursprung komme, dem Nichtwissen alles Besonderen (S. 176), kehrt bei Hegel in der Ausführung wieder, daß das absolute Wissen zur Unmittelbarkeit wird. „Jedes besondere Wissen, jedes Wissen von Etwas verwirklicht“, wie Cassirer den Fichte'schen Gedanken wiedergibt, „den universellen Wissenscharakter, so daß er sich an und in ihm vollständig erfassen läßt (S. 141)“; mit dieser Begründung alles einzelnen Denkens in dem allgemeinen Begriffe der Vernunft, von dem jeder besondere Begriff ein Moment ist, hat Fichte den Standpunkt der bloßen Reflexion überwunden, den er z. B. in dem Satze dargestellt hat: „Begreifen heißt ein Denken an ein anderes anknüpfen, das erstere vermittelst des letzteren denken. Wo eine solche Vermittelung möglich ist, da ist nicht Freiheit, sondern Mechanismus“ (S. 135). Daraus erklärt sich auch, daß bei ihm ein außerordentlicher Fortschritt in der bewußten Handhabung der dialektischen Methode zu bemerken ist. — Den Zusammenhang der Grundgestaltungen des Bewußtseins, wie Empfindung, Anschauung, Einbildungskraft, Urteil sieht Fichte, wie Cassirer richtig ausführt, darin, daß sie als die Phasen eines Fortschrittes von Gebundenheit zur Freiheit auftreten. Cassirer sagt dazu: „Die echte und wahrhafte Geschichte des Geistes ist . . . die Aufweisung des notwendigen Stufenganges, der von dem ersten tatsächlichen Zustande der Gebunden-

heit des Ich bis zum höchsten Wissen von seiner wesentlichen Freiheit führt" (S. 156). Wer aber könnte verkennen, daß hier das Thema der Hegelschen Phänomenologie in voller Klarheit angegeben ist? Fügen wir hier noch das Wort bei: „Das Wissen kann sich nicht erzeugen, ohne sich schon zu haben, und es kann sich nicht für sich und als Wissen haben, ohne sich zu erzeugen" und Cassirers Anmerkung: „Die Wissenschaftslehre erklärt somit in einem Schlage und aus einem Prinzip sich selbst und ihren Gegenstand; das absolute Wissen ist selbst die Selbstvollziehung und Selbsterkenntnis des absoluten Wissens als solchen" (S. 185), so scheint es in der Tat, als habe man bei Fichte schon sämtliche Ingredienzien des spekulativen Idealismus bei einander.

Das ist auch in gewissem Sinne richtig, nämlich der Intention Fichte's nach. Systematisch hat er hinter dieser Intention zurückbleiben müssen, weil ihm, wie oben schon gesagt wurde, die dualistische Reflexion doch immer noch in die Quere kommt. Doch muß man sich hüten, diese Unzulänglichkeit dem spekulativen Idealismus als solchem zur Last zu legen, der in der Fichte'schen Philosophie seinen ersten Flug unternommen hat. Auch Cassirer hat in seiner abschließenden Kritik des Fichte'schen Systems sich nicht an dessen Besonderheiten gehalten, sondern hat seinen Widerspruch gegen dasselbe geradezu auf seinen spekulativen Charakter im allgemeinen gegründet. Es tritt in diesem Widerspruch der prinzipielle Gegensatz des kritischen und des spekulativen Idealismus rein ans Licht. Sehen wir, ob er so unüberwindlich ist, wie ihn Cassirer empfindet.

Was er der Fichte'schen Philosophie vorwirft, ist der Gebrauch, den sie von dem Begriff des Absoluten macht. Die Metaphysik Fichte's steht und fällt, wie er sagt, „mit dem Gedanken des schlechthin einheitlichen und eben deshalb schlechthin bestimmungslosen Absoluten" (S. 206). Hier wäre zur Erläuterung gleich beizufügen, daß natürlich das Absolute nur insoweit bestimmungslos heißen darf, als es keinerlei Bestimmung von außen unterliegt; die Inhaltsbestimmung, die Fichte dem Absoluten gibt, ist nach Cassirer die, daß es in einem Tun und Leben bestehe (S. 208): also ist es ein stetes Sichselbstbestimmen, ein „ruhiges Sein und Bestehen", das zugleich „actus purus", ein reines Sichselbstsetzen und -erfassen ist (S. 187). Mindestens der Absicht nach hat Fichte also das Absolute bereits als den absoluten Geist begriffen, so wie er für den spekulativen Idealismus die zentrale

Idee bildet. Wenn es aber bei Fichte noch schwierig scheint, den Weg von der absoluten Einheit zur Vielheit zu finden, so ist damit nicht gesagt, daß dies überhaupt ein ungangbarer oder verbotener Weg sei. Darauf aber kommt nun Cassirers Widerspruch hinaus; was er an Fichte tadelt, ist nicht eine besondere Schwäche in seinem Verfahren, sondern das Verfahren überhaupt, aus dem Begriff einer obersten Einheit die mannigfachen Bestimmungen dieser Einheit zu deduzieren. „Nicht wie von der Erscheinung des Vielen zum Gedanken und zur Idee des Einen, sondern wie von dem an und für sich seienden Einen zum Vielen zu gelangen ist, lautet nunmehr die eigentliche spekulative Grundfrage“ (S. 206). Daß diese Frage überhaupt gestellt wird, darin sieht Cassirer die entscheidende Peripetie des kantischen Idealismus und den Punkt, weswegen die nachkantische Spekulation überhaupt zu verurteilen sei.

Man könnte demgegenüber zunächst sich auf die Neigung berufen, die Cassirer für das mathematische Verfahren hat, und könnte fragen, ob für die philosophische Methode nicht erlaubt sein dürfe, was bei jeder Rechnung geboten scheint, nämlich daß man die Probe macht und den Weg, den man in der einen Richtung zurückgelegt hat, nun auch in der andern geht. Gesetzt, es gäbe in dem Erkennen einen Weg, auf dem man ausschließlich von dem Bedingten und Mannigfaltigen zu dem Unbedingten und Einen aufsteigen könnte, so wäre geradezu die einzige Möglichkeit, ihn als richtig zu erweisen, die, daß man ihn auch rückwärts mache und vom Unbedingten und Einen bei dem Bedingten und Mannigfaltigen anlange. Vielleicht könnte man sich dafür auch auf Kant selbst berufen, der als das, was die Vernunft in dem ganzen Umfang der Verstandeserkenntnisse zustande zu bringen sucht, ausdrücklich den Zusammenhang der Erkenntnis aus einem Prinzip bezeichnet und darunter ein „Ganzes der Erkenntnis“ versteht, „welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen“. Wenn er aber in diesem Zusammenhange von den „Vernunftbegriffen“ redet, die „nicht aus der Natur geschöpft werden“, und bemerkt: „vielmehr befragen wir die Natur nach [d. h. nach dem Maßstabe von] diesen Ideen und halten unsere Erkenntnis für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist“ (Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 673), so leuchtet vielmehr ein, daß er ein ausschließlich induktives Er-

kennen gar nicht gelten läßt, sondern überall im Denken zugleich die Bewegung vom Allgemeinen zum Besonderen wie die vom Besonderen zum Allgemeinen erkennt. Dann aber ist vollends eine Darstellung des Erkenntnisprozesses, die das Besondere zum alleinigen Ausgangspunkte nimmt und das Allgemeine rein als das Endergebnis des Prozesses aufweisen will, einseitig und falsch und fordert die Ergänzung durch die entgegengesetzte Methode, die vom Allgemeinen ausgeht und aus ihm zum Besondern hinführt. Erst in der Vereinigung beider Darstellungsformen kann die Wissenschaft dem von ihr selbst festgestellten Tatbestande gerecht werden, daß niemals das Besondere ohne das Allgemeine, das Unbedingte ohne das Bedingte denkbar und erkennbar ist. Der Forderung der philosophischen Systematik wird deshalb die Methode am vollkommensten entsprechen, die bei jeder Einzelerkenntnis ebenso wie bei dem Begriff des Wissens überhaupt diese lebendige Bewegung, dieses Hin und Her vom Vielen zum Einen, vom Aposteriorischen zum Apriorischen und umgekehrt wiederzuspiegeln versteht. Und man wird es als höchst unerheblich ansehen dürfen, welches von beiden Momenten dabei zuerst herangenommen wird, da notwendig jedes von beiden ebenso als Ausgangs- wie als Endpunkt der Betrachtung wird dargestellt werden müssen. Daß Kant selbst eine solche Methode vorgeschwebt und er ein vollkommen einheitliches System der philosophischen Erkenntnis zum Ziele gehabt hat, ist offenbar. Er sagt zwar, daß die Philosophie zwei Gegenstände habe, Natur und Freiheit, aber er erklärt zugleich, daß sie das Natur- und das Sittengesetz „anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System“ enthalte (ebd. S. 868). Dies einzige System auszuführen ist ihm nicht vergönnt gewesen; der Gedanke daran scheint ihn bis in seine spätesten Jahre verfolgt zu haben. Dieser Gedanke aber setzt jedenfalls einen „Vernunftbegriff“ voraus, der, nicht aus der Erfahrung geschöpft, die Einheit beider Sphären konstituiert und den Maßstab bildet, nach dem beide zusammen befragt werden müssen zum Zwecke der Prüfung, ob wir von ihnen eine adäquate Erkenntnis haben. Damit wäre jenes Eine und Unbedingte gesetzt, das nicht als Negation des Vielen und Bedingten dieses zurückstößt, sondern es als seine Momente und konkrete Selbstbestimmungen in sich schließt. Wohingegen der bloß historische Umstand, daß Kant durch sein Festhalten an der ursprünglichen Scheidung von Natur und Freiheit daran gehindert worden ist,

auf der Grundlage jener höchsten Einheit ein System der absoluten Idee zu entwickeln, den Geist seiner Lehre ganz unberührt läßt.

Wir haben hier, wo rein prinzipiell das Recht des spekulativen Begriffs des Absoluten erörtert werden soll, uns genauer auf Kantische Sätze einlassen müssen, weil Cassirer die Debatte einfach durch Berufung auf Kant entscheiden will. Daß er an diesem Kernpunkte der Diskussion sich auf ein Zitat aus Kant zurückzieht, ist ein interessanter Beweis dafür, wie fest der Neukantianismus, trotz aller Umbildungsversuche der kritischen Sätze im einzelnen, sich an die Autorität Kants klammert. Aber gerade hier reicht das *αὐτὸς ἔφα* nicht zu; denn es erhebt sich sofort die Frage nach der richtigen Interpretation Kants, und unsere obigen Hinweise dürften wohl genügen, um auch eine von der Cassirer'schen wesentlich abweichende Auffassung der Kantischen Gedanken möglich erscheinen zu lassen. Cassirer führt Äußerungen Kants an, die unserem Zitat über Vernunfteinheit und Vernunftbegriffe unmittelbar vorhergehen und erklären, daß niemals durch die transzendentalen Ideen Begriffe gewisser Gegenstände gegeben werden. Er rühmt die meisterhafte Prägnanz und Klarheit, mit der hier der Kritiker der reinen Vernunft die Illusion aufdeckt, als ob „die Linien, in denen der Verstand seine Begriffe von Objekten, nach Reihen von Bedingungen verknüpft, zu einem gewissen einheitlichen Ziele richtet, von einem Gegenstande selbst ausschössen, der außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntnis läge“ (S. 208). Die Illusion, gegen die sich Kant wendet, ist, wie der Wortlaut seiner Sätze klar ergibt, die Meinung, es könne in der Sphäre der gegenständlichen Reflexion, die bedingte und der empirischen Erkenntnis gegebene Gegenstände vor sich hat, zu einem unbedingten Gegenstande fortgeschritten werden. Diese Meinung wird kein spekulativer Idealist vertreten; keiner wird die barbarische Vorstellung hegen, das Absolute, Gott, sei „ein gewisser Gegenstand“. Nun aber hat Kant selbst deutlich genug erwiesen, daß die Sphäre der gegenständlichen Reflexion es überhaupt nur mit Erscheinungen zu tun habe und diese ganze Verstandeserkenntnis in einem Systeme der Vernunft wurzele, dessen Prinzip die Autonomie des Ich, des vernünftigen, denkenden und wollenden Selbstbewußtseins ist. Es wäre in der Tat eine folgenschwere Illusion, wollte man diese höhere, über die empirische Erkenntnis hinübergreifende Sphäre gerade da vergessen, wo die

sich kritisierende Erkenntnis unausweichlich auf sie hingeführt wird, und wollte man behaupten, weil die Reflexion im unendlichen Progreß vom Einzelnen zum Einzelnen niemals das konkret Allgemeine erreiche, sei dieses überhaupt unerreichbar.

Kant hat jedenfalls diese Illusion nicht geteilt; er hat dem empirischen, endlichen Erkennen mit voller Klarheit das logische Erkennen aus der Vernunfteinheit entgegen gestellt. Daß diese Entgegenstellung selbst noch eine Folge des Gebundenseins an die endliche Reflexion ist, daß man Verstand und Vernunft so abstrakt, wie Kant es tut, nicht scheiden kann, und daß wegen dieser abstrakten Scheidung die Vernunft bei Kant zuerst in einen unhaltbaren Gegensatz gegen die Wirklichkeit zu geraten scheint, den er erst hintennach durch den Begriff der Zweckmäßigkeit der in der Natur immanenten Vernunft überwindet, das wollen wir nur erwähnen, um nicht in den Verdacht zu kommen, als wüßten wir es nicht; das Eingehen darauf würde uns vom Thema zu weit abführen. Nur darauf muß hingewiesen werden, daß sich Kant, indem er an das System der Erfahrung geht, ehe er das System der Logik entwickelt hat, von Anfang an in eine Schwierigkeit verstrickt hat, die nicht einmal so sehr ihm selbst wie seinen Schülern verhängnisvoll geworden ist. Während er sich der kategorialen Natur des Denkens vollkommen bewußt ist, hält er sich bei seiner Analyse der Erkenntnis an diejenige Form der Denktätigkeit, die durch den Gegensatz von Bewußtsein und Gegenstand schon bestimmt ist, und findet von der Vorstellung einer aus beiden gemischten Erfahrung nur mühsam und unvollkommen den Weg zu der gedanklichen Grundlage aller möglichen Erfahrung. Das tritt gerade an der Art hervor, in der er an der von Cassirer zitierten Stelle die Idee des Absoluten behandelt. Er hat gezeigt, wie der Verstand von der Verknüpfung bedingter Gegenstände zu der Idee eines Unbedingten fortgetrieben wird, das entsprechend der Schlußform, mit der, und der Reihe der „Begriffe von Objekten“, an denen er zu ihm aufsteigt, eine bestimmte Gestalt annimmt und je nachdem als Seelenidee, Weltidee, Gottesidee bestimmt wird. Dann aber erklärt er abschließend es für eine Illusion, jene Idee des Absoluten für mehr als einen focus imaginarius zu halten und sie als einen Gegenstand zu betrachten. Nun ist das Merkwürdige, daß er selbst weit davon entfernt ist, Seele, Welt und Gott bloß als focos imaginarios gelten zu lassen; nur der Weg, auf dem er den Verstand zu diesen Ideen gelangen

läßt, erscheint ihm unfähig, zu einer inhaltsvolleren Bestimmung dieser „Grenzbegriffe“ zu führen, womit er vollkommen recht hat. Mit diesem Wege nämlich stimmt es in keinem Punkte. Das Absolute ist ebensowenig ein Gegenstand wie ein Grenzbegriff, der, wie Cassirer sagt, erst „entsteht, indem wir den Gebrauch des Verstandes und einzelner seiner Kategorien von jeder Bedingtheit und Schranke, die ihm innerhalb eines bestimmten Gebietes der Erfahrung anhaften, befreien und ihn ins Unbedingte erweitern“ (S. 207). Wenn das mehr sein soll als eine psychologische Beschreibung, dann ist es der sonderbarste circulus vitiosus. Er setzt voraus, daß „wir“ — gemeint ist doch das vernünftig denkende Subjekt — den Begriff des Bedingten gefaßt haben sollen ohne den Begriff des Unbedingten und daß dann in uns der Begriff des Unbedingten entstehen soll, in dem wir den des Bedingten „ins Unbedingte“ erweitern. Wie könnten wir aber von einer Bedingtheit und Schranke, die unserm Verstandesgebrauch und seinen Kategorien anhaften, etwas wissen, wie könnten wir das bestimmte Gebiet der Erfahrung als die Sphäre der Bedingtheit und Endlichkeit ansehen, wenn wir nicht den Begriff des Unbedingten mit dem des Endlichen zugleich besäßen? Es ist nichts als eine Täuschung der empirischen Reflexion, wenn man sich vorstellt, durch Betrachtung bedingter Gegenstände gelange man zu der Idee des Unbedingten; man kann keinen Gegenstand und keine Verstandesbestimmung als bedingt bezeichnen, wenn man nicht den Begriff der Bedingtheit ebenso wie der Unbedingtheit darauf anwendet. Das Unbedingte und das Bedingte, das Absolute und das Relative sind Kategorien genau so gut wie die wenigen, die Kant auf seine Kategorientafel gesetzt und von denen er gemeint hat, daß sie alle ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis ausmachten. Der zufällige Ausgangspunkt, den er für ihre Aufstellung genommen hat, ist ihm zum Hindernis für ein in sich gegründetes umfassendes logisches System geworden. Sobald aber das Denken den Boden eines solchen Systems gewonnen hat, in dem die innere Zusammengehörigkeit des Einen und des Vielen, des Endlichen und des Unendlichen, der Wirklichkeit und der Vernunft, des Aposteriori und des Apriori aus dem Zentralbegriffe der Freiheit des sich selbst bestimmenden Geistes sich ergibt, ist der Vorwurf Cassirers ohne jede Kraft, daß die Spekulation allen sicheren Boden verliere, wenn sie, um das Absolute desto sicherer zu ergreifen, den Zusammenhang und die Relation des Absoluten

mit der Wissens- und Willenswelt abbreche (S. 209). Wie könnte denn um alles in der Welt die Spekulation so närrisch sein, das zu versuchen? Wenn bei Fichte sich Äußerungen finden sollten, die man dahin deuten müßte, dann wäre damit nur bewiesen, daß er in einseitiger Übertreibung seines Prinzips sich von seinen eigenen Grundlagen irrtümlich entfernt habe. Aber den spekulativen Idealismus als solchen, der seinen Namen gerade von dem Zusammenschauen des Mannigfaltigen und Entgegengesetzten hat, kann man mit einer solchen Anklage keineswegs belasten. Gewiß läßt sich die „Notwendigkeit für das Eine, sich in das Viele zu zerspalten, die Notwendigkeit für Gott, zur Welt zu werden, aus seinem eigenen Grund nicht mehr begreiflich machen“ (S. 210), wenn das Eine ein Ding, Gott ein alles Relative von sich ausschließendes höchstes Wesen ist. Aber wenn doch die kritische Philosophie, die Tätigkeit der denkenden Vernunft, die sich selbst kritisch durchdenkt, als den Ertrag der Prüfung des gesamten von der Vernunft vorgefundenen Bewußtseinsinhaltes, als das Resultat, auf das notwendig das Denken, das sich selber denkt, geführt wird, den Begriff des sich selbst setzenden Ich, des Geistes gewinnt, der actus purus und schöpferisches Subjekt ist, dann hat dieses Eine in sich seinen eigenen Grund, aus dem sich die Notwendigkeit, die zugleich die höchste Freiheit ist, die Notwendigkeit seiner steten Systole zur Einheit und Diastole zum Universum sehr wohl begreift. Sagt man, das Denken steige von der Welt der Mannigfaltigkeit zu diesem Begriff auf, so kann man ebensogut sagen, er steige im Denken zu dieser Welt hernieder; indem die Vernunft das höchste Prinzip als die Freiheit und die Versöhnung (Identität, Liebe) bestimmt, faßt sie es nicht als einen Grenzbegriff, was ohnehin wider den Begriff des Absoluten streitet, — denn woran sollte das Absolute seine Grenze haben? — sondern als die Totalität, aus der die Deduktion zu dem Vielen herab genau denselben Weg geht wie die Induktion zu dem Einen hinauf. Oder vielmehr, es sind überhaupt gar nicht zwei Wege, sondern es ist das Sichentfalten des Begriffes, ein stetes Ineinander des geistigen Lebens, das mit dem Besondern das Allgemeine und mit dem Allgemeinen das Besondere setzt, ein Urteilen, das gleichzeitig aus dem Schlusse der Vernunft hervorgeht und wieder in dem Vernunftschlusse mündet.

Diese Anschauung der Totalität ist es, was Schellings Denkweise beherrscht. Cassirer weist sehr treffend nach, wie

genau sich der Standpunkt Schellings an den von Kant und Fichte anschließt. „Die logische Grundlegung des Kritizismus erscheint als ein Moment der Vorbereitung für das kritische System der Teleologie, für die Analyse des Zweckgedankens und der Probleme des Organismus“ (S. 226). Der Inhalt der Kritik der Urteilskraft wird in der Anschauung beibehalten, daß die Natur ein Analogon der Freiheit darstellt; aber über das „antithetische Verhältnis“ von Natur und Geist ist das Schellingsche Denken hinausgegangen, da „die Natur selbst nichts anderes als eine Stufe in der Entwicklung und Selbstrealisierung des Geistes bedeuten soll“ (S. 225). Nun haben wir oben schon gesehen, wie bei Kant selbst die Tendenz auf die Aufhebung jenes antithetischen Verhältnisses gerichtet ist. Und auf den Punkt, von dem aus die Vereinigung der beiden Systeme von Gesetz und Freiheit allein möglich ist, der, bei Kant deutlich sichtbar, von Fichte als Prinzip seiner Lehre ausgesprochen worden ist, stellt sich mit Bewußtsein auch Schelling, wenn er den treibenden Gedanken der ganzen nachkantischen Fortbildung des Idealismus in den Worten aufdeckt: „Wenn man sich an die Idee der Autonomie gehalten hätte, die Kant selbst als Prinzip seiner praktischen Philosophie aufgestellt hat, so hätte man leicht gefunden, daß diese Idee in seinem System der Punkt ist, durch welchen theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen und daß in ihr eigentlich schon die ursprüngliche Synthesis theoretischer und praktischer Philosophie ausgedrückt ist“. So bestätigt sich für Schelling die Fichtesche Anschauung, daß, was wir Objekt nennen, nur das Produkt und der Reflex eines ursprünglichen Tuns ist (S. 219), und daß zugleich die Handlung, in der das Ich sich selbst aus absoluter Kausalität setzt und weiß, der Quell und die einzige, unmittelbar gewisse Rechtfertigung für den Gedanken des Unbedingten ist (S. 220). Die Frage, wie der Gedanke zu der Wirklichkeit komme, ist müssig; denn es gibt keine andere Wirklichkeit als die, die er in sich selbst hat und ist (S. 239). Mit diesem Gedanken, den Schelling seinem System des transzendentalen Idealismus zugrundelegt, hat er das Prinzip des spekulativen Idealismus, der ja notwendig Identitätsphilosophie ist, so rein ausgesprochen, wie es auch Hegel nur je gekonnt hat.

Was nun Schellings eigentümliche Leistung für die Identitätsphilosophie betrifft, so brauchen wir für unsern Zweck nicht genauer darauf einzugehen, weil zu allem, was daran haltbar ist,

Hegel erst die vollendende wissenschaftliche Durcharbeitung hinzugefügt hat. Damit wird die fast unheimliche Genialität Schellings, in der eine beinahe grenzenlose Rezeptivität mit der Gabe verbunden war, alles Aufgenommene in das lebendige Ganze der großen ihn beseelenden Anschauung einzufügen, in keiner Weise herabgesetzt. Man kann sogar eine logische Notwendigkeit darin finden, daß, wenn das Denken die Identität als den Sinn der Wirklichkeit erfassen sollte, ihm diese Identität erst als innerliche Anschauung gewiß werden mußte, ehe es diese Anschauung in kritisch Schritt vor Schritt sichernder Methode zum freien Begriff ausgestaltete. Daß die Geisteskultur seiner Zeit der Schellingschen Anschauung außerordentlich viel verdankt und daß sie fruchtbare Anregungen auch für die Folgezeit in sich enthalten hat, steht für den unparteiischen Betrachter außer Frage. Wie sehr auch seine Naturphilosophie sich „in ein willkürliches und phantastisches Analogiespiel verlieren“ mag (S. 238), so erkennt doch Cassirer an, daß Schelling durch seine Kritik an den hypothetischen „Grundstoffen“ der zeitgenössischen Physik und Chemie in der Tat auch den empirischen Fortschritt dieser Wissenschaften gefördert und durch die zentrale Stellung, die er dem elektrischen Phänomen gegeben, dem elektrodynamischen Begriff der Materie vorgearbeitet habe (S. 237). Freilich das Wichtigere ist doch, daß er auf dem Felde der Philosophie selbst den Naturbegriff vertieft hat. Die Natur, von der er handelt, ist nicht die Natur der mathematischen Naturwissenschaft, die Abstraktion eines für sich bestehenden mechanischen Zusammenhanges, der abgesondert vom Geiste, ja sogar baar des Lebens vorgestellt wird. Der ganze Ingrimm, mit dem Fichte der Natur gegenübersteht, schreibt sich ja davon her, daß er sie von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet. Für Schelling dagegen ist die Natur das Universum, das in jedem seiner Bestandteile Leben und der Schauplatz und das Werkzeug des Geistes ist, die lebendige Natur, da Gott den Menschen schuf hinein. Die Natur hört so auf, ein isolierter Bestandteil der Wirklichkeit zu sein, und wird zu einem durchgängigen Momente der Wirklichkeit, zu dem Ansich, das ebenso dem Geiste selbst zukommt — muß man doch auch von der Natur des Geistes sprechen — wie den Bestimmtheiten, in denen er sich und die er in sich vorfindet. Die Einheit aber von Natur und Geist stellt sich als ein Prozeß, eine stete Entwickelung aus dem Ansich zum Leben des Selbstbewußtseins und der Freiheit

dar. Daß Schelling diesen Prozeß nicht methodisch zu entwickeln vermocht hat, daß ihm Natur und Geist zwei Pole geblieben sind, die sich nur in einem Indifferenten, in einem Absoluten einigen, bei dem gerade dem Denken der Begriff ausgeht, daß er deshalb den Weg von dem Absoluten zu der Erscheinungswelt nicht mehr findet und in einen platonisierenden Dualismus zurückfällt, um schließlich ebenso das Absolute wie die Erscheinungswelt als irrationale Wesenheiten anzusehen und so die Philosophie zur Romantik hinüberzuführen, der das Unvernünftige für das höchste Prinzip und für die eigentliche Wahrheit gilt, das hat in der Tat seinen Grund in dem Umstande, den Cassirer richtig hervorhebt, daß er „die Vermittelung des Begriffs verschmäht“ hat (S. 283). Eben deswegen aber wäre es falsch zu sagen, die Identitätsphilosophie oder der spekulative Idealismus vermöge die proklamierte Vernunfteinheit nicht herzustellen, wenn eben nur das Unvermögen Schellings nachgewiesen ist, sich der Methode zu bedienen, auf der doch der Idealismus als solcher beruht, der Methode der begrifflichen Entwickelung. Wenn deshalb Cassirer apodiktisch erklärt, daß sich die Kluft zwischen Ideenwelt und Sinnenwelt im reinen konstruktiven Denken selbst und kraft desselben nicht schließen lasse, und fortfährt: „der Panlogismus hat hier sein Ende erreicht, die absolute Vernunft trifft auf ein schlechthin Irrationales, daß sie weder ablehnen, noch aus sich verstehen und begründen kann“ (S. 271), so begeht er eine zu schnelle Verallgemeinerung. Nicht die absolute Vernunft, sondern das Schellingsche Nachdenken ist auf jenes Irrationale getroffen, und es bleibt durchaus die Frage bestehen, ob eine dem Prinzip des Panlogismus getreuere Methode nicht auch diese Kluft zu schließen vermögen würde.

Hegel hat seiner Methode diese Leistung zugetraut; er hat sich nicht mit der bloßen Versicherung ihrer Fähigkeit dazu begnügt, sondern hat in unendlicher Mühe sowohl die Welt der reinen Begriffe wie die Welt des konkreten Daseins aus und nach dem Prinzip dieser seiner Methode zu einem System des Begriffes, zu einem Wissen des Geistes von sich selbst — zum Sichselbsterkennen im absoluten Anderssein — zu entwickeln gesucht. Zur Beurteilung seines Werkes muß man deshalb zwei Fragen sorgfältig auseinanderhalten, erstens die, ob sein Prinzip vor dem Forum des methodischen Denkens bestehen kann, und zweitens die, wieweit er imstande gewesen ist, dies Prinzip an dem kon-

kreten Stoffe rein und mit vollkommenem Gelingen durchzuführen. Es liegt auf der Hand, daß, selbst wenn man die erste Frage bejaht, man bei der zweiten Frage mit Notwendigkeit zu den stärksten Vorbehalten sich wird gedrängt sehen müssen. Denn die Aufgabe, den unendlichen Stoff der Erscheinung nach allen ihren Besonderheiten wissenschaftlich zu begreifen, ist nicht nur niemals von einem einzelnen Denker, sondern auch von dem philosophischen Denken der gesamten Menschheit nicht eher zu lösen, als bis etwa der ewige Wechsel der Erscheinung zum Stillstande würde gekommen, also dem Erkennen nichts mehr würde übrig geblieben sein. Gesetzt also, der Vorwurf, mit dem Cassirer seine Darstellung Hegels schließt, bestände zurecht, daß nämlich Hegel „in der Geistesphilosophie das Ideelle an das Faktische, in der Naturphilosophie das Faktische an das Ideelle verloren habe“ (S. 377), so würde damit zunächst nur gesagt sein, daß er in der Ausführung seines Prinzips hinter der Konzeption zurückgeblieben sei, die ihn geleitet hat; inwiefern das die Schuld der Konzeption und des Prinzips und nicht vielmehr einfach der allem Menschlichen anhaftenden Unvollkommenheit sei, darüber wäre noch gar nichts ausgemacht.

Das Prinzip nun, in dem das Hegelsche Denken wurzelt und von dem seine Methode unzweideutig bestimmt wird, hat er nicht erst in der Auseinandersetzung mit seinen philosophischen Zeitgenossen und in dem Bestreben gefunden, die bei ihnen entdeckten Unklarheiten oder Unzulänglichkeiten zu verbessern; es hat längst sein Bewußtsein gestaltet, ehe er es sich selbst zum wissenschaftlichen Begriff entwickelt hat, und es hat ihm vom Beginn seines philosophischen Nachdenkens an selbst über die nächst verwandten Denker seiner Zeit eine Überlegenheit gegeben, deren er sich auch als bescheiden Lernender immer bewußt gewesen ist. Es ist für Cassirers Darstellung schade, daß sie den Begriff, von dem Hegels Denken ebenso getragen wird, wie es ihn offenbart, nicht zum Ausgangspunkte nimmt, ja, ihn durchweg zurücktreten läßt, den Begriff des absoluten Geistes. Was Cassirer am nächsten interessiert, ist eben der Vergleich Hegels mit Kant; darum beginnt er die Betrachtung Hegels mit einem Abschnitt über den Begriff der Synthesis bei Kant und Hegel, und es ist verständlich, daß er von diesem Gesichtspunkte aus wohl bis zu dem Hegelschen Begriffe des Ich, der Persönlichkeit, des Subjektes gelangt, das in sich als Einzelnes die Einheit des Allgemeinen und des Besonderen

darstellt und dadurch die Objektivität konstituiert. Damit ist zweifellos Hegels Meinung richtig wiedergegeben; aber die Synthesis, die seinem Geiste die ursprüngliche und grundlegende ist, wird dadurch noch nicht erreicht: sie tritt erst in den Sätzen ans Licht, das Wahre sei nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen; oder die Substanz sei wesentlich Subjekt, die Bestimmung des Absoluten als Geist sei der erhabenste Begriff und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehöre, und die Wirklichkeit des Begriffs des Absoluten, das Subjekt ist, sei die Selbstbewegung. Mit diesem Prinzip ist die Methode der Philosophie zugleich gegeben, die das Wahre nicht bloß als ein System, sondern als ein sich aus sich selbst durch die Selbstbewegung seiner Glieder entfaltendes System betrachtet und also der subjektiven Zutaten sich enthält, um den Begriff sich selbst von einer seiner Bestimmungen zur andern forttreiben zu sehen, bis er wieder, durch die Freiheit seines eigenen Selbstbewußtseins oder durch das Bewußtsein seiner Gültigkeit bereichert, in seinen Anfang zurückkehrt.

Sehr mit Recht bemerkt Cassirer, daß in der kantischen Philosophie die Richtung auf eine solche Gestalt der Metaphysik bestanden hat, deren „Ziel in dem vollständigen Begriff von der Organisation des Geistes selbst“ lag (S. 285). Er erkennt demgemäß auch an, daß die dialektische Methode in streng kontinuierlicher Entwicklung aus den für die gesamte nachkantische Philosophie gemeinsamen Prämissen hergeleitet sei (S. 305). So erscheint in gleichem Maße das Prinzip wie die Methode Hegels als der Abschluß und die Vollendung des in der kantischen Lehre zum ersten Ausdrucke gekommenen Idealismus des vernünftigen Selbstbewußtseins, und eben wegen dieser Grundlage seiner Philosophie, die schlechthin auf der transzendentalen Anschauung beruht, das Absolute in die Subjektivität verlegt und den Satz ausspricht, daß der Geist höher ist als die Natur, steht er gegen die gesamte vorkantische Philosophie auf einem Boden mit Kant. Nur möchten wir bezweifeln, ob man mit Cassirer der vorkantischen Metaphysik in Bausch und Bogen, statt bloß den kleinen Geistern des nachleibnizischen Dogmatismus, den Vorwurf machen könne, sie habe, um ihre Aufgabe zu erfüllen, ein „Wissen von den absoluten Dingen“ sein müssen, die „als schlechthin äußere in einem transzendenten Bezirk jenseits des Geistes bestehen“; der ontologische Gedanke, der nichts als seinsnotwendig anerkennt, als was denknotwendig ist, trennt offenbar das Sein keineswegs äußerlich von dem Geiste,

sondern spricht nur in unbefangener Weise den Begriff eben der Identität von Denken und Sein aus, den erst die von dem Gesichtspunkte des Kritizismus ausgehende Philosophie sich in methodischer Vermittelung zum beherrschenden Leitsatz machen konnte. Daß nichts diesen Begriff in dem Bewußtsein der Menschheit so wirksam belebt hat wie die Gottesidee der Offenbarungsreligion, erhellt von selbst; sie ist deshalb auch der Boden gewesen für die bewußte Ausprägung des Ontologismus. Zugleich hat auf diesem Boden der religiösen Kultur auch der Begriff des absoluten Geistes früher als in der Philosophie seine Ausgestaltung erfahren. Von der religiösen Grundlage seines persönlichen Bewußtseins her ist auch Hegel die Anschauung des absoluten Geistes aufgegangen; Cassirer hat ganz richtig empfunden, daß die Religion für Hegel das Moment der Wirklichkeit ist, aus dem er seinen Begriff des Absoluten gewinnt. Aber es ist nicht so, daß sich ihm die drei Kantischen Absoluta, „wie sie im Geiste der Erkenntnis, in dem der Sittlichkeit und in dem der Kunst festgestellt sind“, etwa hinterher erst in das eine Absolutum der Religion zusammenfassen (S. 290), sondern dieses steht als beherrschendes Prinzip und leitender Gedanke ihm bereits in Form der Intuition fest, wenn er daran geht, die Erscheinungen der geschichtlichen Geisteskultur zu untersuchen, denen ja seine frühesten Studien gegolten haben.

Daß Cassirer auf diese zentrale Stellung der Religion in der Hegelschen Gedankenwelt aufmerksam macht, ist um so verdienstlicher, als bei der Neubelebung des Interesses für Hegel, die wir zur Zeit beobachten können, bisher das Hauptgewicht meist auf Hegels Stellung zum Staat und zur Geschichte gelegt wird. Ihm selbst war die religiöse Idee selbst in der Staats- und Geschichtsauffassung das Bestimmende: der Staat beruht auf Religion, die Geschichte ist Theodizee. Das ist Hegels Auffassung immer gewesen und geblieben; man wird sagen dürfen, daß er sich damit von der letzten Absicht Kants keineswegs entfernt hat. Denn was Cassirer meint, daß im Unterschiede von Kant das Problem der Synthesis und der synthetischen Einheit durch Hegel von dem Boden der reinen Erkenntnis auf denjenigen des konkreten geistigen Lebens in der Totalität seiner Äusserungen versetzt wird (S. 291), das trifft doch nur zu, wenn man von der ganzen Arbeit Kants ausschließlich seine Kritik aller möglichen sinnlichen Erfahrung betrachtet. Cassirer hat aber selbst als den wahrhaften Abschluß

des Objektivitätsproblems der kritischen Philosophie die Synthese bezeichnet, die Kant in der Kritik der Urteilskraft erreicht, den Standpunkt, auf dem die Idee der Natur selbst unter dem Gesichtspunkte der Freiheit, die Idee der Freiheit selbst unter dem Gesichtspunkte der Natur erscheint (S. 288). In seiner Religionslehre wie in seinen Betrachtungen über die Probleme der Weltgeschichte hat Kant, der systematisch diesen Standpunkt an dem gesamten Erfahrungsstoff zu bewähren nicht mehr vermocht hat, die fruchtbarsten Ansätze zu solcher Arbeit geliefert, die es über jeden Zweifel erheben, daß er nicht gemeint war, die Synthesis in dem luftleeren Raume der abstrakten Erkenntnistheorie eingesperrt zu halten, sondern sie als konkrete Erscheinung in der Wirklichkeit aufzuweisen beabsichtigt hat. Gerade in ihren Gedanken hinsichtlich dieser so zu sagen angewandten Synthesis befinden sich Kant und Hegel vielfach in vollkommener Übereinstimmung.

Was Hegels Größe ausmacht, das ist das erstaunliche Gleichgewicht zwischen der Gabe der Intuition und der Sorgfalt des methodischen Denkens, zwischen dem Interesse an dem Leben und an der Wirklichkeit und dem rastlosen Bohren der Abstraktion nach dem geistigen Quell alles Daseins. Dieses Gleichgewicht drückt sich gleichsam symbolisch darin aus, daß er in seinen zwei grundlegenden Werken, in der Phänomenologie und in der später zur Enzyklopädie ergänzten Logik, sein System von zwei ganz verschiedenen Ausgangspunkten aufbaut. Daß etwa die Phänomenologie als ein propädeutisches Werk gedacht gewesen wäre, ist ein noch immer viel verbreiteter Irrtum. Sie ist nur für Leser geschrieben, die bereits in dem Gedankenkreise der Identitätsphilosophie heimisch und in der Dialektik des Begriffs geübt sind. Auch daß sie ein früheres Stadium seiner Philosophie darstelle als seine Logik, trifft nicht zu. Durch die vor sechs Jahren erfolgte Drucklegung seines ersten Systems ist es nun urkundlich bezeugt, daß die Phänomenologie bereits die Hegelsche Logik in ihrer Eigenart voraussetzt. Cassirer hat auf jene Logik von 1802 leider nicht Bezug genommen; sie ist gerade für den Neukantianer besonders interessant, da sie den ersten Teil, dem Hegel später die Überschrift „das Sein“ gibt, mit dem Titel „die einfache Beziehung“ bezeichnet und den beiden andern, nachher „das Wesen“ und „der Begriff“ benannten Teilen die Namen „das Verhältnis“ und „Proportion“ gibt. Wie weit auch dieser erste Entwurf seiner Logik an genauer Durchbildung hinter dem späteren Werke zurück-

bleiben mag, nicht bloß die Methode ist dort bereits vollkommen klar und bewußt ausgearbeitet, auch alle leitenden Gesichtspunkte finden sich schon vor. Vergleicht man die Phänomenologie mit jener ersten Logik Hegels, so wird der Titel, den er anfangs für die Phänomenologie gewählt und erst nacb Abfassung seiner berühmten Vorrede durch ihren jetzigen ersetzt hat, erst ganz verständlich; er hatte sie die „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“ genannt und hat also, während er in der Logik die reinen Gedankenbestimmungen entwickelt, die jeder Erfahrung zugrunde liegen, hier zeigen wollen, wie sich diese Bestimmungen in der Erfahrung selbst verwirklichen. Dem kantischen Kritizismus haftet der ursprüngliche Mangel an, daß er mit der Frage der Erkenntnistheorie nach den Bedingungen, unter denen Erfahrung überhaupt möglich ist, gleich von vorn herein die zwei zunächst disparaten Elemente des abstrakten Denkens und des empirischen Bewußtseins zusammenwirft und deshalb gerade bewirkt, daß sie sich beständig fliehen und nie zur vollen Einheit gelangen. Hegel ist über diesen Mangel dadurch hinweggekommen, daß er das logische Fundament des Bewußtseins für sich entwickelt, die Natur der reinen Wesenheiten darstellt, die über den Unterschied von Subjektivität und Objektivität hinübergreifend, als die reinen Gedanken das Leben des Geistes und die gesamte Welt der Wirklichkeit konstituieren. Auf diesem Fundamente hat er das System der Subjekt-Objektivität errichtet und hat darum auch über die bloße Kritik der Erfahrung hinaus die Erfahrung selbst nach ihrer wirklichen Erscheinung und nach ihrer geistigen Wahrheit darstellen können als das Zusichselbstkommen des Geistes in dem Bewußtsein des Subjekts. Diese Aufgabe hat er sich in der Phänomenologie gestellt; er will zeigen, wie dem Bewußtsein des Subjekts der Geist innewohnt und in der Entwickelung, die es als denkendes und wollendes Selbstbewußtsein durchmacht, sich zur Erscheinung der geistigen Welt vollendet. Hegels Ausgangspunkt ist hier die ursprüngliche Synthese, mit der auch die kritische Philosophie beginnt, das Subjekt der sinnlichen Erfahrung. Den Ausgangspunkt der Logik könnte man dem gegenüber als die einfache These bezeichnen, die nur erst abstrakte Wahrheit hat, die reinen Gedankenbestimmungen, durch deren Selbstbewegung die Welt der Gegensätze und das Reich der Versöhnung oder der Geist in seiner Totalität sich entfaltet. Das Hegelsche Denken hat so vor dem Kritizismus folgenden Vorsprung. Dieser geht einseitig von der

Synthese, d. h. im grunde von der Antithese aus, für die er stets die Synthese sucht, ohne sich darüber klar zu werden, daß ohne eine vorausliegende These selbst eine Antithesis nicht möglich wäre; denn Gegensätze sind sich eben immer in irgend einem Etwas entgegengesetzt. Hegel dagegen geht auf dies Etwas, auf den Grund zurück, der die Gegensätze möglich macht, nämlich auf den seine eigenen Bestimmungen setzenden und entfaltenden Geist. Natürlich wird es hier auch klar, daß Thesis und Synthesis identisch sind, daß diese nur die konkrete Verwirklichung jener ist, so daß Anfang und Ende der Entwickelung so zusammenfallen wie der gewollte und der erreichte Zweck. Ebenso klar ist es deshalb, daß dem Kritizismus auch jener einfache Grund, die anfängliche These nicht fehlt; er hat sie in derjenigen Synthesis, die er als wirklich und ursprünglich anschaut, in dem vernünftigen Selbstbewußtsein, dem autonomen Ich, und gelangt sogar von da aus neuerdings bis zu einem Logismus, der dem Hegelschen außerordentlich ähnlich scheint. Aber er will es nicht wahr haben, daß er damit zu dem Einheitsprinzip vorgedrungen ist, das den Gegensatz produziert, zu der These, die sich durch die Antithesis zur Synthesis vollendet, sondern er haftet fest an der Antithese und sieht zwar die Bewegung ihrer Vermittelung, aber nicht den unbewegten Beweger, den Geist in der bleibenden Organisation seines vernünftigen Wesens, wie er „vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“. Dabei aber beschäftigt er sich unablässig mit diesem ersten Prinzip; denn die reinen Gedankenbestimmungen sind der feste und unveränderliche Maßstab seiner kritischen Denktätigkeit, übrigens ein Beweis dafür, daß der Begriff der Substanz durch den der Funktion nicht „ersetzt“, d. h. beseitigt, sondern vielmehr bestimmt wird. Und so ergibt es sich hier aufs neue, daß der kritische Idealismus an sich absoluter Idealismus ist, nur ohne selbst sich dessen bewußt zu sein.

Damit sind wir dann noch einmal darauf gewiesen, prinzipiell den Vergleich zwischen kritischem und absolutem Idealismus zu ziehen, wie es Cassirer am Schlusse seiner sehr eingehenden Wiedergabe der Gedankenentwickelung in Hegels Phänomenologie und Logik unternommen hat. Cassirer meint, das System Hegels habe „den geschichtlichen Beweis für die Unlösbarkeit der Probleme“ geliefert, „mit denen schon Hegels Ausgangspunkt und Fragestellung die Philosophie belastet“ (S. 366). Dieser Satz klingt an sich einigermaßen überraschend; denn man müßte aus

ihm schließen, daß es gewisse Ausgangspunkte und Fragestellungen gebe, deren sich die Philosophie zu entschlagen habe, weil sie auf unlösbare Probleme führen. Es könnte dann immerhin als ein geschichtliches Verdienst gelten, wenn ein Denker einmal solche Probleme aufgeworfen hat; aber nachdem er an ihrer Lösung gescheitert ist, scheint es der Philosophie gebühren zu sollen, daß sie von ihnen als von *rebus iudicatis* sich fernhalte und sie auf sich beruhen lasse. Das ist nun freilich eine Auffassung, die sich mit dem Begriffe der Philosophie ebensowenig reimt wie mit deren tatsächlichem Verhalten. Das philosophische Denken läßt sich keine Grenzpfähle stecken, und wenn es sie sich selbst steckt, so hat es damit schon die Grenze überwunden; denn es kann sie nicht ziehen, ohne diesseits und jenseits von ihr Bescheid zu wissen. Und deshalb legt die Philosophie niemals ein Problem als unlösbar beiseite; entweder sie führt den methodischen Beweis, daß es an sich unlösbar sei, und dann hat es aufgehört, ein Problem zu sein, und seine Lösung ist gelungen in dem Nachweise, daß nur der Schein eines Problems vorgelegen habe; oder aber das Problem wird dauernd als ein solches empfunden, und dann genügt kein geschichtlicher Hinweis auf einen mißglückten Versuch, es zu lösen, sondern der denkende Geist macht sich immer aufs neue daran, die Wahrheit zu begreifen, die ihm in Form des Problems entgegentritt. Cassirer hat selbst den Nachweis geführt, wie mit innerer Notwendigkeit aus dem Standpunkte des Kritizismus die Fragestellungen der nachkantischen Philosophie sich ergeben haben. Es sind also sachlich notwendige Fragestellungen, und man kann sie nicht deshalb abweisen, weil sie die Philosophie mit Problemen belasten, die man für unlösbar erklärt, und noch weniger, weil man meint, daß Hegel seinerzeit sie nicht befriedigend beantwortet habe.

Nun ist weiter die Frage, wieweit überhaupt die Vorwürfe berechtigt sind, die der Arbeit Hegels im einzelnen gemacht werden. Daß er die Sache nicht für alle Zeiten endgiltig ins Reine gebracht hat, versteht sich von selbst; ob aber die Mängel seiner Darstellung so grob sind und seiner Methode selbst so kraß entgegenstehen, wie man häufig annimmt, ist doch sehr zweifelhaft. Es ist vieles von dem, was ihm zum Vorwurf gemacht wird, reines Mißverständnis. Schon Schelling hat, wie Cassirer erwähnt (S. 281), gegen Hegels Logik den seitdem immer wieder erhobenen Einspruch geltend gemacht, daß, wenn man mit dem reinen abstrakten

Begriff des Seins anfange, man zu inhaltreicheren Bestimmungen nur durch Erschleichung und Supponierung eines Seienden gelangt, eines letzten Subjektes des dialektischen Prozesses, das sich in ihm und durch ihn entfaltet. Cassirer selbst faßt die Dialektik bei Hegel so, daß für sie das Absolute nicht mehr den unmittelbaren Anfang der Philosophie, sondern ihr Ende, nicht mehr ihre Voraussetzung, sondern ihr Resultat bedeute (S. 303). Aber in seiner Kritik der Hegelschen Logik erklärt er selbst, daß dieses Resultat schon in jeder Phase des Prozesses, in jedem neuen Übergange als das eigentlich bestimmende und vorwärtstreibende Prinzip wirke (S. 367). So wird es wohl ein Irrtum sein, wenn man Hegels Methode dahin auslegt, er fange mit dem absolut Leeren, dem Sein an, das mit dem Nichts identisch ist, und lasse dieses sich durch Selbstbewegung bis zum Begriffe der Totalität erweitern, einem schlappen Beutel gleich, den man aufbläst, bis er platzt. Cassirer meint: „nach der Grundvoraussetzung Hegels soll jedes einmal gesetzte Moment sich selbst negieren und durch diesen Widerspruch das Denken zu einem andern und höhern hinaustreiben“ (S. 366). Abgesehen davon, daß die Art der Entgegensetzung der einzelnen sich gegenseitig fordernden Gedankenbestimmungen in den verschiedenen Sphären des Logischen nicht die gleiche und also die bloße Negation bei weitem nicht für den dialektischen Prozeß im ganzen charakteristisch ist, so spricht doch Cassirer selbst von dem „gesetzten Moment“. Ja, wovon ist es denn Moment, und wodurch wird es denn gesetzt? Es ist doch offenbar, daß die Totalität und zwar die Totalität als Geist bereits vorausgegeben ist, wenn man von gesetzten Momenten redet. In der Tat ist für alles Philosophieren Hegels die ursprüngliche Identität, die keinen mittelbaren Beweis zuläßt (S. 302), die unbedingte Grundlage; das *cogito, ergo sum*, ist der Punkt des unmittelbaren Wissens, von dem es keinen Regreß zu einem ihm vorausliegenden Prinzip geben kann, und alles Beweisen in der Philosophie bedeutet nur das Aufzeigen des notwendigen systematischen Zusammenhanges, den dies Prinzip fordert und herstellt. Es gibt darum für Hegel auch keinen eigentlichen Anfang in der Philosophie; sie ist ein in sich geschlossener Kreis, mit dessen Betrachtung das denkende Subjekt an jedem beliebigen Punkte müßte anfangen können und sich nur nach Zweckmäßigkeitsgründen für diesen oder jenen Anfang entscheiden wird. Auch der Anfang mit der Logik ist der Anfang mit einem Momente des Ganzen und insofern ebenso zu-

fällig, wie wenn in der Phänomenologie mit dem natürlichen Bewußtsein angefangen wird. Nur weil das Logische das übergreifende Moment, sowohl eine besondere, als auch die allgemeine Weise der absoluten Idee ist (S. 363), erscheint Hegel der Anfang mit der Logik besonders zweckmäßig. Aber immer handelt es sich hier um die Darstellungsform, und dieser liegt die Idee selbst voraus. Kein Teil der Philosophie und kein einzelner Begriff der Logik kann für sich allein gedacht oder entwickelt werden; das Ganze liegt ihm zugrunde, trägt und bestimmt ihn. Das philosophische Denken ist Nachdenken; es saugt sich das Wahre, das Konkrete nicht aus den Pfoten der Abstraktion und klaubt nicht aus dem Begriffe des leeren Seins und des reinen Nichts die Fülle der göttlichen Gesichte heraus, sondern es hat den ganzen Reichtum des lebendigen Bewußtseins und der wissenschaftlichen Erkenntnisse vor sich, es trägt die Anschauung der geistigen Totalität und das Bewußtsein seiner schöpferischen Freiheit in sich, und es gestaltet sich auf grund dieser seiner vernünftigen Bestimmtheit seine Welt zum begriffenen System, sich selbst zum absoluten Wissen, zum focus realis des absoluten Geistes.

Die Art, wie Hegel Sein, Nichts und Werden dialektisch anander, ganz deutlich nicht auseinander, entwickelt, gilt gewöhnlich als das eigentliche Merkmal seiner Philosophie überhaupt. Wie man Kant auf die transzendentale Ästhetik festbindet, so sieht man in dem ersten Kapitel der Hegelschen Logik den ganzen Hegel und schlägt vor Verwunderung über den Einfall, das leere Sein zum Fundament des Universums zu machen, die Hände über dem Kopf zusammen. Cassirer hat selbstverständlich mit diesem Verhalten nichts gemein. Er weiß, daß Hegel seine Logik nicht bloß damit anfängt, zu sagen, das leere Sein sei mit dem Nichts identisch, sondern daß diesem besonderen Satze der allgemeine vorausliegt, das Sein und das Denken sei identisch. So ist für Hegel das Sein Gedanke, das Nichts Gedanke, das Werden Gedanke, und er bringt nicht drei disparate Dinge gewaltsam zueinander, sondern er zeigt auf, wie diese drei Gedankenbestimmungen durch das innere Leben des sie produzierenden Begriffes miteinander in Zusammenhang stehen. Ganz richtig sagt deshalb Cassirer: „daß Sein und Nichts identisch sind, kann gar nicht anders als vom Werden her deutlich gemacht werden“ (S. 366). Natürlich, das „Umschlagen“ der einen Gedankenbestimmung in die andere ließe sich nicht aufzeigen, wenn sie nicht sämtlich dem Denken in ihrer

besonderen Bestimmtheit bereits bekannt wären. Daß aber nun, wie Cassirer meint, dieser Gesichtspunkt dem Prinzip der dialektischen Methode nicht entspräche (S. 367), trifft keineswegs zu. Auch für die dialektische Methode ist das philosophische Denken kein Konstruieren ins Blaue hinein, und der Gedanke des Systems steht ihr fest, wenn sie die Beziehung seiner Glieder sich entfalten läßt. Ohnehin besteht diese Beziehung durchaus nicht bloß in dem „Umschlagen“ eines Begriffes in den andern, wie es bei jenen ersten abstraktesten Begriffen der Fall ist; sie nimmt im Fortgange zu konkreteren Bestimmungen die Form einer immer tieferen Zusammengehörigkeit an, bis die ideale Einheit der Momente des gedanklichen Organismus erreicht ist. Das ist natürlich ohne die vorausgehende Anschauung dieses Organismus gar nicht möglich. Darum ist es nur eine Seite der Hegelschen Methode, die Cassirer mit dem Satz ausdrückt: „Das Absolute soll wesentlich Resultat sein, also erst am Ende des Gesamtprozesses heraustreten“ (S. 367). Hegel selbst zeigt beständig auf, daß ebenso das Absolute das erste Prinzip und daß der gesamte Verlauf der Entwicklung nichts als das Hervortreten der im Absoluten enthaltenen und darin sich entfaltenden Bestimmungen sei; und es geht wirklich nicht an, dieses Moment der Betrachtung als eine Preisgabe seines dialektischen Prinzips aufzufassen. Vielmehr ist „das Prinzip des Fortschritts, das ihn durch die gesamte Reihe der untergeordneten Momente bis zur höchsten Idee hinaufführt“ (S. 366), eben nur die eine Seite in seiner Darstellung der logischen Idee, und das Prinzip der Totalität, die sich die Bestimmungen der einzelnen Momente gibt, ist die andere, mindestens ebenso wichtige Seite. Das „Nacheinander der Momente“ ist in der Logik natürlich eine vollkommen zeitlose Aufeinanderfolge, und insofern wird man sagen können, daß sich das Absolute in einem ewigen Nun nach der Fülle seiner Bestimmungen durchsichtig ist, während das denkende Subjekt im diskursiven Denken nicht alles zu gleicher Zeit präsent haben kann. Aber das bedeutet nicht, daß die begriffliche Entwickelung nichts als der „Fortgang einer bloß subjektiven Reflexion“ sei. Hegel behauptet ja nicht, daß die Selbstbewegung des Begriffs, zu deren Darstellung der Denker natürlich Zeit braucht, eine zeitliche Bewegung sei; er will „die reinen Gedanken, den sein Wesen denkenden Geist“ darstellen, von denen er sagt: „ihre Selbstbewegung ist ihr geistiges Leben“. Dieses geistige Leben ist zeitlos und „wesentlich itzt“. Das subjektive Denken aber, das dieser

Selbstbewegung nachdenkt, stellt den objektiven Gang der Sache dar, indem es sich dazu erzieht, die wesentlichen Zusammenhänge jener Gedankenbestimmungen aufzufassen, wonach die eine mit innerer Notwendigkeit zu der andern führt, sich in ihr aufhebt und wiederfindet usf. Den Gegensatz dazu bildet dann die subjektive Reflexion, die aus irgendwelchem partikularen Interesse ein paar beliebige Einzelbestimmungen aufrafft und in dem Raisonnement, das sich an sie hält, über einseitige Abstraktionen nicht hinauskommt. Sorgfältiger als Hegel kann man sich nicht bemühen, diesen Fehler zu vermeiden: was an seiner Darstellung des objektiven Ganges der Sache notwendig subjektiv, Angelegenheit des Zuschauers bleibt, ist nur das zeitliche Aufzählen; die gedankliche Sukzession der Momente sucht er rein aus deren eigenem Charakter zu entwickeln. Freilich versteht er unter dieser Sukzession nicht einen in einer Richtung geradlinig verlaufenden Fortschritt, sondern eher das Hin- und Herwandeln der „Mütter“: „Gestaltung, Umgestaltung, des ewigen Sinnes ew'ge Unterhaltung“. Es bleibt immer merkwürdig, daß man ihm seine eignen Worte nicht glauben will. Er beschreibt selbst das Wahre mit den Worten: es sei ein bacchantischer Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und zugleich die einfache und durchsichtige Ruhe. Und dennoch meint Cassirer, daß bei Hegel schließlich die Bewegung auf die Seite des Subjekts und die Ruhe auf die Seite des Gegenstandes falle und Denken und Sein in offenbarem Dualismus auseinandertreten (S. 368).

Die Erklärung dafür, wie Cassirer auf diesen Vorwurf gekommen ist, den eigentlich jeder Satz bei Hegel widerlegt, ist darin zu finden, daß er die immanenten Geltungsunterschiede übersieht, die zwischen den verschiedenen Gebieten des denkenden Bewußtseins bestehen. Was für die Sphäre der zeitlosen Beziehungen der reinen Begriffe gilt, die über die Trennung von Objektivität und Subjektivität erhoben sind, das hat nicht ohne weiteres die gleiche Geltung für die Sphären, in denen sich der Gegensatz zwischen Bewußtsein und Gegenstand auswirkt. Als allgemeines Moment ist das Logische selbstverständlich auch in diesen Sphären wirksam und gegenwärtig; aber als besonderes Moment steht es gleichzeitig ihnen beiden in eigenartiger Bestimmtheit gegenüber. Der Gedanke konstruiert von dem Logischen über die Natur zum Geiste einen dialektischen Fortschritt; aber dieser Fortschritt ist ein andrer als der in der Realität, einfach weil das Logische ja nicht

am Anfange, nicht vor der Realität steht, sondern sie als ihr einheitlicher Bestimmungsgrund von Anfang bis zu Ende durchdringt. Während so jene drei Sphären in ihrer Einheit eine in sich befriedigte und — wenn man die Zeitvorstellung einmal dabei will gelten lassen — in jedem Augenblick vollendete Totalität bilden, den „seligen Gott", zeigt jede von ihnen in ihrer dialektischen Verschiedenheit sich als eine besondere Bestimmtheit des Ganzen mit einer ihr eigenen Bewegung. Unter diesem Gesichtspunkt erledigt sich auch der immer wieder gegen Hegel erhobene Vorwurf wegen des Überganges von der logischen Idee zur Natur: die Idee entläßt sich frei in ihr Gegenteil. Das darf man ebensowenig für die Sprache des Mythos halten, wie wenn Fichte sagt: das Ich setzt das Nichtich, oder Schiller: es ist der Geist, der sich den Körper baut. Hegel redet hier von logischen Beziehungen der Begriffe, nicht von Dingen der Wahrnehmung. Wenn man von dem Logischen als der ersten Sphäre des Systems beginnt, dann erscheint die Natur als seine Entäußerung, der Geist als seine Verwirklichung. Setzt man die Natur als die erste Sphäre, so enthüllt sich in ihr das Logische als ihr Einheitsprinzip, die Seele dieses organischen Ganzen, und der Geist als ihr Ziel und beherrschender Zweck. Geht man von dem Geiste aus, so erfaßt sich dieser in dem Logischen nach seinem an sich seienden Wesen und in der Natur als in dem von ihm gesetzten Mittel seiner universalen Selbstdarstellung nach seinem unterschiedenen Fürsichsein. Keiner dieser drei Aspekte des Systems ist für sich allein das ganze System; jeder hat einen Schein von Abstraktion an sich, den erst ihre spekulative Zusammenfassung beseitigt. Darum aber kann man auch nicht, wie es Cassirer tut, einfach den letzten Abschnitt der Enzyklopädie, die Geschichte der Philosophie, als das Ende der Bewegung bezeichnen, die in der Logik anfängt (S. 368). Als zeitlos dialektischer Prozeß ist die Bewegung vom Begriff des bloßen Seins bis zum Begriff des sich selbst begreifenden Wissens wohl anzusehen; wenn aber auf den Fortschritt im subjektiven Geiste reflektiert wird, wie es Cassirer hier tut, dann handelt es sich um eine in der besonderen Sphäre der geistigen Kultur verlaufende Bewegung, und die beginnt mit dem Begriffe des natürlichen Bewußtseins, um bis zum absoluten Wissen fortzuschreiten. So kann man auch nicht folgern, daß für Hegel das Absolute die Gestalt eines einzelnen geschichtlichen Zustandes, nämlich seiner geschichtlichen Gegenwart habe annehmen müssen. Es ist richtig, daß Hegel

„die jetzige Zeit auf dem Standpunkt angelangt sieht, wo das endliche Selbstbewußtsein mit dem absoluten sich in begrifflicher Erkenntnis eins setzt“. Er bietet seinen Schülern die Befriedigung, daß in seiner Philosophie, die ja „ihre Zeit, in Gedanken gefaßt“ sein will, der Kampf zwischen den Abstraktionen der Unendlichkeit und der Endlichkeit aufhört, der noch in der dualistischen Reflexion seiner unmittelbaren Vorgänger zur schärfsten Ausprägung gekommen ist. Aber wenn er meint, daß „für jetzt“ die Reihe der geistigen Gestaltungen geschlossen sei, bemerkt er doch gleichzeitig, daß eine neue Epoche in der Welt eingesetzt habe. So kann man ihm nicht schuld geben, daß er die Weltentwicklung mit dem Erscheinen seines Systems aufhören lasse, um so weniger, als sich bei ihm zahlreiche Äußerungen finden, die auf weiteren Fortschritt und auf später zu vollbringende Lösungen von „Knoten“ hinweisen, an denen der Weltgeist in der Gegenwart steht. Jedenfalls berechtigt der Umstand, daß er den Gesamtertrag der bisherigen Geistesgeschichte als die bisher vom Weltgeist erreichte höchste Stufe der Entwickelung ansieht, nicht zu dem Vorwurf, er habe „ein Einzelnes und Zufälliges zum Absoluten erhoben“ (S. 369); eher würde zutreffen, daß er in jedem klassischen philosophischen System, weil es das zum Begriff gestaltete Selbstbewußtsein einer ganzen Zeit und damit ein ewig gültiges Moment der Totalität ist, die Weltentwickelung zur Ruhe kommen sieht. So erklärt denn freilich Hegel nicht dies oder jenes jeweilig erreichte und bestimmte Wirkliche (S. 369), sondern alles Wirkliche schlechthin für vernünftig; darin eine „Gefahr“ zu sehen, ist nur dann möglich, wenn man das Faktische und das Ideelle als zwei getrennte und nie wirklich zu vereinbarende Dinge betrachtet. Aber daß diese Betrachtung richtig sei, müßte erst bewiesen werden.

Den deutlichsten Beweis dafür, daß Hegels Methode in der Ausführung notwendig scheitern muß, glaubt Cassirer in der Hegelschen Naturphilosophie erbracht zu sehen. Nun ist aber das Merkwürdige, daß Hegel, wo er über den Erscheinungskomplex redet, den die mathematische Naturwissenschaft mit dem Namen Natur bezeichnet, äußerst vernünftige, dieser Wissenschaft durchaus verständnisvoll gerecht werdende Ansichten vorträgt. Cassirer weist selbst auf Hegels Ausführungen in der Logik über eine „Mathematik der Natur“ hin und erkennt an, daß für Hegels Auffassung der Prinzipienlehre der mathematisch-physikalischen Erkenntnis dort „wichtige und fruchtbare Bestimmungen“ gegeben

seien (S. 342). Aber freilich erschöpft sich für Hegel der Naturbegriff nicht in der Hypothese Natur, wie sie von der mathematischen Physik ihren Berechnungen zugrunde gelegt wird. Und daraus wird man ihm wieder keinen Vorwurf machen dürfen; gibt doch Cassirer selbst zu, daß bereits bei Kant sich „der Wirklichkeitsbegriff der mathematischen Naturwissenschaft als eine freilich notwendige und in ihrer Geltung unantastbare Abstraktion" erweise (S. 288), womit dann schon ausgesprochen ist, daß über den Umfang ihrer Geltung nur die Philosophie entscheiden kann. Denn deren Aufgabe ist es ja gerade, die Abstraktionen, von denen die verschiedenen Einzelwissenschaften ausgehen müssen, weil sie eben Einzelwissenschaften sind, in dem konkreten System des sich wissenden Geistes aufzuheben. Auch ist es nicht weiter zu verwundern, daß für Hegel gerade der Begriff, von dem die mathematische Physik grundsätzlich abstrahiert, im Vordergrunde seiner Naturanschauung steht, nämlich der Begriff des Lebens. Ein großes Lebendiges ist ihm die Natur; darin steht er mit Goethe und Schelling völlig auf dem gleichen Boden; aber ernstlicher als beide faßt er die Aufgabe an, die geistige Organisation dieses Lebens methodisch aufzuzeigen. Nun ist es gewiß sehr leicht, über Einzelheiten der Hegelschen Naturdeutung zu spotten, und es ist ohne weiteres zuzugeben, daß er nicht bloß durch die außerordentliche Mangelhaftigkeit des empirischen Stoffes, den ihm die damalige Naturforschung lieferte, sondern auch durch ein übertriebenes Bemühen, die zufälligen Einzelheiten der Erscheinung in bestimmte begriffliche Gestalt zu fassen, auf Irrwege geführt worden ist. Damit aber ist noch durchaus nicht gesagt, weder daß die Anlage seiner Naturphilosophie im ganzen verfehlt, noch daß ihre Durchführung in den Hauptpunkten ein Mißgriff sei. Man muß sich nur gegenwärtig halten, was Hegels Absicht war. Er befand sich der Schellingschen Naturphilosophie gegenüber, mit deren Grundgedanken, in der Natur eine vernünftige Organisation, ein zum Geiste hindrängendes und aus dem Geiste geborenes Leben zu begreifen, er gänzlich übereinstimmte. Dagegen warf er ihr vor, daß sie anstelle des Begriffs ein unlebendiges Schema setze und statt die Gestaltungen der Natur in ihrer Eigenart zu erkennen, sie durch die Subsumtion unter eine Anzahl von Reflexionsbestimmungen wie Polarität, Magnetismus, Elektrizität, Sensibilität usf. gerade ihres individuellen Gepräges beraube. Deshalb war es sein Bestreben, den Sinn und die Gliederung der verschiedenen

Gestaltungen der Natur in ihrer Unterschiedenheit zu erfassen. Der Vorstellung ist solches Verfahren im Einzelnen durchaus geläufig; Löwe und Bär, Palme und Eiche unterscheiden wir, um ganz triviale Beispiele zu geben, ohne weiteres nach rein ideellen Gesichtspunkten, und wenn wir uns genauer beobachten, so bemerken wir auch, daß wir sehr viel weniger hochstehende Gattungen im Naturleben durch ganz klare geistige Bestimmungen von einander sondern und miteinander verbinden. Dies vorstellungsmäßige Verhalten wird von Hegel zum methodischen Verfahren erhoben und dadurch vor dem Denken gerechtfertigt, daß alle Sphären des natürlichen Daseins in ihrer individuellen Bestimmtheit als Glieder eines großen geistigen Zusammenhanges aufgewiesen werden, aus dem dieselbe Vernunft herausleuchtet, die sich in den reinen Gedankenbestimmungen der Logik wie in den geschichtlichen Schöpfungen des selbstbewußten Geistes entfaltet. Die Wirklichkeit, das Wahre sieht Hegel nirgends in der Abstraktion; ihm ist es stets um das Individuelle zu tun, in dem sich das Faktische und das Ideelle unlösbar in eins verschmolzen zeigen. Das Einzelne ist ihm das Allgemeine, und das Sinnliche ist ihm das Geistige. Was ist denn auch an dem, was man faktisch nennt, das Faktische, wenn nicht die Bestimmtheit, die ihm im Unterschiede von allem anderen als seine ideelle Eigenart zukommt? Wenn Hegel die Natur unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, so kann man ihm nicht vorwerfen, daß er das Faktische an das Ideelle verloren habe. — Die Verwandtschaft übrigens seiner Naturauffassung mit der Goetheschen, die sich beide Männer mehrfach freudig bezeugt haben, wird dadurch nicht verneint, daß Goethe einmal im Jahre 1812 an einem aus dem Zusammenhange gerissenen Zitat aus der Vorrede zur Phänomenologie (nicht, wie Cassirer meint, aus der Logik), das er auf dem Titelblatte eines Buches von Troxler als Motto fand, starken Anstoß genommen hat (S. 375); ein aufklärender Brief von Seebeck hat ihn schnell beruhigt, und er hat erklärt: „Hegel ist bei mir entsühnt“ (vgl. Kuno Fischer, Hegel, 2. Aufl. S. 1207).

Ohne weiteres zuzugeben ist, daß die Hegelsche Naturphilosophie eine Disziplin ist, an die der Kritizismus kaum gedacht hat; in ihr erneuert sich die Betrachtungsweise Jakob Boehmes, die dem rationalistischen Drange zur Mechanisierung und Entgötterung der Natur immer ärgerlich sein wird. Deshalb ist es wohl zu begreifen, daß nichts an Hegels System so kräftig per-

horresziert wird wie seine Naturphilosophie, obwohl sie nichts anderes unternimmt, als daß sie den kritischen Gedanken, den Sinnbezug der Gegebenheiten verständlich zu machen, auf das Gebiet des Naturlebens anwendet. Merkwürdiger dagegen ist es, daß sich der Kritizismus auch gegen die Geschichtsphilosophie Hegels ablehnend verhält; denn hier findet sich nicht nur bereits bei Kant selbst die prinzipielle Wegbereitung, sondern auch, was Cassirer selbst über diese Disziplin sagt, steht in voller Übereinstimmung mit den Gesichtspunkten, von denen Hegel sich leiten läßt. Cassirer stellt der Geschichtsphilosophie die Aufgabe, „Prinzipien und Richtlinien des geistigen Lebens aufzustellen, das im übrigen seinem eigenen unendlichen Fortgang überlassen bleibt“ (S. 369); worin hier ein Gegensatz gegen die Hegelsche Auffassung der geschichtlichen Wirklichkeit liegen soll, ist nicht zu erkennen. Denn es kann doch nicht gemeint sein, daß die Prinzipien und Richtlinien anders woher gewonnen werden könnten als aus dem sorgfältigen Eingehen auf die Tatsachen jener Wirklichkeit. Der faktische Verlauf und der wirkliche Inhalt des geistigen Lebens muß genau beobachtet werden, wenn man seine Prinzipien ermitteln, Ausgangspunkt und Ziel der Bewegung muß denkend festgestellt werden, wenn man ihre Richtlinien angeben soll. Der Gedanke muß also aus der Einzelheit den allgemeinen Sinn erfaßt, er muß die Idee oder den Gesamtgehalt des ganzen Verlaufes „vorweggenommen“ haben, wenn er überhaupt ihn vernünftig beurteilen will. So hat es schon Kant gehalten bei seinem Versuch zum philosophischen Verständnis der Weltgeschichte; so hält es jeder Transzendentalphilosoph, wenn er über Themen der geschichtlichen Geisteskultur handelt, und anders hat es auch Hegel nicht gemacht. Alle wollen sie die „konstitutive Regel“ finden, die das Ganze beherrscht und bildet (S. 373); natürlich ist damit auch gesagt, das Ganze sei, bereits vor seinem Ablauf oder unbeschadet seines unendlichen Verlaufes in der Zeit, dem Denken schon vorausgegeben, und das Einzelne müsse, um als dem Ganzen zugehörig gelten zu können, als Verkörperung der konstitutiven Regel, als eine Gestaltung des dem Ganzen innewohnenden Begriffes sich wirklich erweisen lassen. Ebenso sind der kritische und der absolute Idealismus darin ganz einig, daß sie den Inhalt des praktischen, religiösen, ästhetischen Bewußtseins nicht durch einen andern „ersetzen“ wollen; es ist nichts als ein glattes Mißverständnis, das von Cassirer leider wiederholt wird, daß bei Hegel die Kunst und

die Religion „nur in dem Sinne begründet würden, daß sie zugleich erledigt werden und ihre autonome und selbständige Geltung verlieren, um dem eignen Systemzweck untergeordnet und eingefügt zu werden“ (S. 372). Man kann die Tendenz der Hegelschen Philosophie gar nicht besser charakterisieren als mit dem, was Cassirer als die Methode der kritischen Philosophie bezeichnet: „die Einheit der Vernunft in ihren verschiedenen Grundrichtungen im Aufbau und in der Gestaltung der wissenschaftlichen, der künstlerischen, der sittlichen und der religiösen Welt als solche zu erweisen“ (S. 373); das ist genau der Sinn des Hegelianismus. Das beherrschende und umfassende Prinzip, das Cassirer unter dem Namen des „eignen Systemzwecks“ bei Hegel ablehnt, das erkennt er hier unter dem Namen „Einheit der Vernunft“ ausdrücklich an. Die Aufgabe nun, diese Einheit zu erweisen, ist offenbar nicht anders lösbar, als wenn gezeigt wird, daß und warum in der Vernunft jene verschiedenen Grundrichtungen begründet sind und wie sie tatsächlich zur lebendigen Einheit des sich als freie Totalität erfassenden Geistes zusammengehen. Daß diese Totalität, die Einheit der Vernunft, über jedes ihrer Momente übergreift und dabei, in der Form des absoluten Wissens, selbst als abschließendes oder bekrönendes Moment erscheint, ist die eine Seite der Sache; daß Hegel sie, der systematischen Art seines Denkens gemäß, der andern Seite gegenüber, wonach jedes der Momente selbst auch die Totalität und eine Form der absoluten Wahrheit ist, nicht vernachlässigt hat, dürfte man ihm kaum zum Tadel rechnen. Ganz im Gegensatze zu solchem Tadel, der den Vorwurf der Vereinerleiung und Negation der Besonderheit enthält, wird Hegel gleichzeitig deswegen getadelt, daß er die Mannigfaltigkeit der Kulturformen und des Kulturbesitzes „bis in die letzten Einzelheiten“ aus der Vernunft habe ableiten wollen (S. 373); davon ist in Hegels Werken nichts zu finden, da vielmehr Hegel das Beiherspielende und Nebensächliche sehr klar in seinem Unterschiede von dem Wesentlichen und Bedeutenden erfassen lehrt. Es blieb anderen, die durchaus nicht auf Hegels Bahnen wandeln, vorbehalten, die Allongeperücken oder die doppelte Buchführung aus dem Begriff der jeweiligen Kultureinheit, der sie angehören, zu deduzieren. Doch müssen wir das bei Cassirer unberührt gebliebene Problem des Zufalls, der vom Begriffe zwar umgrenzten, aber in sich freigelassenen Sphäre des Akzidentiellen, hier beiseite lassen, um nicht ins Uferlose zu geraten. Hegel denkt nicht daran,

das Zufällige, das man gern das rein Faktische nennt, zu leugnen; aber er will es an den ihm gebührenden Platz im System der Vernunft stellen und es also begreifen. Dies System in seiner inneren Lebendigkeit wiederzuspiegeln, ist die Arbeit der dialektischen Methode, die deshalb die Einheit genau so stark betont wie die Verschiedenheit. Daß Hegel den methodischen Gegensatz zwischen der Form und der Materie der Erkenntnis, zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, dem Empirischen und Rationalen, dem Vernünftigen und Wirklichen beseitigt habe (S. 377), trifft so wenig zu, daß vielmehr das Gegenteil richtig ist: keiner hat mit der gleichen Sorgfalt wie er diese Begriffe in ihrer eigentümlichen Bestimmtheit herauszuarbeiten gewußt. Freilich aber hat er auch gewußt, daß sie in der Einheit der Vernunft, in dem Wahren und dem Wirklichen niemals getrennt vorkommen. Wenn er sie alle als Momente aufweist, die in abstrakter Isolierung genommen, nicht nur sich selbst widerlegen, sondern ihr korrelates Moment als in ihnen selbst enthalten erkennen lassen, wenn er also die Identität des Verschiedenen zeigt, so erklärt er damit die „Trennungen des Verstandes“ wohl für überwunden, aber nicht im mindesten für „nichtig“ (S. 377); gibt es doch, wie man immer wiederholen zu müssen scheint, keine Identität, wo nicht Verschiedene sind. Der Widerspruch des Kritizismus gegen Hegel und damit gegen den absoluten Idealismus kommt immer auf denselben Punkt hinaus, daß Hegel Ernst damit gemacht hat, die Einheit der Vernunft, den Begriff des autonomen Subjekts, wie sie von Kant zum methodischen Prinzip erhoben worden sind, als zureichenden Grund für das System des gesamten Bewußtseinsinhaltes zu erweisen. Daß er grundsätzlich, nicht etwa in Einzelheiten, mit diesem Unternehmen gescheitert sei, läßt sich, wie wir gesehen haben, an dem Bestande seiner Lehren nicht nachweisen; was man gegen sie einwendet, ist schließlich vielmehr die prinzipielle, präjudizierende Behauptung, dem menschlichen Denken sei eine derartige systematische Erkenntnis versagt. Die Frage bleibt zu erwägen, ob diese Behauptung stichhaltig sei.

Wir sind damit zu dem letzten Punkte gekommen, den wir noch zu erörtern haben. Es handelt sich darum, diejenigen Sätze zu prüfen, die der Kritizismus als sein besonderes Erkenntnisgut dem spekulativen Idealismus gegenüber festhält und durch die er sich ihm überlegen fühlt. Es wird zu untersuchen sein, wie weit diese Sätze tatsächlich den spekulativen Idealismus widerlegen,

oder wie weit etwa sie selbst durch Entwickelung der in ihnen enthaltenen Bestimmungen auf ihn als ihre eigene Konsequenz hinführen, d. h. wie weit der kritische Idealismus nicht kritisch genug ist.

Am bestimmtesten finden wir den Standpunkt des Kritizismus bei Cassirer in folgenden Worten ausgesprochen: „Die Erfahrung und das System der synthetischen Grundsätze, auf dem sie ihrer Möglichkeit nach beruht, kann nicht mehr von etwas anderem, Höheren abgeleitet und aus ihm, als einer Vernunft höherer Art, gerechtfertigt werden“ (S. 371). Es wird hier also dem Denken ein höchstes Gegebenes, ein letztes Absolutes gezeigt, über das ihm kein Rückgang zu einem übergeordneten Prinzip mehr offensteht. Nun stocken wir aber sogleich, da wir nicht ein, sondern zwei sehr verschiedene absolute Daten genannt sehen, erstens die Erfahrung und zweitens das System der synthetischen Grundsätze, auf dem sie beruht; und da man doch kaum zwei Absolute zu gleicher Zeit wird behaupten wollen, so bleibt zu fragen, woran nun das Denken als an das höchste Prinzip sich zu halten habe, an dieses System oder an jene Erfahrung. Sollte darauf geantwortet werden, die beiden ließen sich eben nicht von einander trennen, man müsse sie in ihrer notwendigen Beziehung, in ihrer inneren Einheit auffassen, dann ist schon erwiesen, daß tatsächlich das Höchste weder die Erfahrung noch das System von Grundsätzen, sondern vielmehr die Notwendigkeit sei, mit der sie aufeinander bezogen, die Einheit, in der sie enthalten sind. Diese Notwendigkeit und Einheit wäre dann aber gerade jene Vernunft höherer Art, von der doch, wie Cassirer meint, der Kritizismus nichts darf wissen wollen. Damit wäre dann auch die Unzulänglichkeit des Erkenntniszieles erwiesen, das ihm Cassirer zuschreibt, wenn er sagt, die einzige Notwendigkeit, die hier gesucht wird, sei die Notwendigkeit in der Erfahrung, nicht die Notwendigkeit der Erfahrung selbst. Denn wenn doch nach den Bedingungen der möglichen Erfahrung gefragt werden soll, so heißt das: was muß notwendig vorhanden sein, damit Erfahrung möglich sei? Und bei dieser Frage handelt es sich offenbar um die denknotwendige Deduktion der Erfahrung als solcher aus den durch den denkenden Geist geforderten Voraussetzungen; die abstrakte Unterscheidung zwischen „möglich“ und „notwendig“, wie sie hier der Kritizist macht, hat ihre Geltung nur innerhalb der Vorstellungssphäre von sinnlichen Gegenständen und erweist sich, wo es sich

um die wissenschaftliche Erörterung der Begriffe handelt, der inneren Dialektik der geistigen Wirklichkeit gegenüber unzureichend. In dem System der Gedankenbestimmungen, durch die dem Geiste die Erkenntnis möglich wird, muß der Erfahrung ihr notwendiger Platz nachgewiesen werden, es sei denn, daß man der reinen Vernunft die Autonomie, die Kant ihr vindiziert hat, wieder entziehen will. Es zeigt sich hier wieder, welch ein Hindernis für die konsequente Durchbildung der kritischen Philosophie darin liegt, daß Kant am Anfang seiner Kritik der reinen Vernunft sich nicht auf seinen eignen, sondern auf den Standpunkt gestellt hat, den er aufzulösen beabsichtigte. Die Annahme, als ob es keine andere als sinnliche Erfahrung gebe und alle Erkenntnis durch diese Erfahrung begrenzt sei, hat er durch den Hinweis auf die Erfahrung der Freiheit des Ich und auf die Erkenntnis der reinen Vernunft von sich selber und von ihrer Begriffswelt klar widerlegt; wenn er mit großer Hartnäckigkeit die Naturerkenntnis auf das durch die Bedingungen der äußeren Erfahrung im Felde der bloßen Erscheinung festgehaltene Wissen beschränkt, so tut er das, um den Weg zur Erkenntnis der Vernunfteinheit und des Systems der geistigen Zwecke von jeder empirischen Bindung freizuhalten. Es ist ganz gegen die philosophische Intention Kants, wenn man mit Berufung auf ihn die Erkenntnis ausschließlich in der Sphäre der sinnlichen Erfahrung sucht. Statt des Grund- und Ecksteins, auf dem sich die Philosophie der Neuzeit aufbaut, des Satzes: ich denke, mithin so bin ich, stellt man den Satz auf: ich erfahre, mithin so bin ich. Aber man beachtet nicht, daß damit nur gesagt wird: ich denke mich als Erfahrungen machend; denn die Erfahrung ist ein im Denken erfaßtes und vor dem Denken zu rechtfertigendes Phänomen. Sagt man dagegen, daß die Erfahrung nicht mehr von etwas Höherem abgeleitet werden könne, so erklärt man sie für das Absolute, dem Denken als Gesetz Aufgelegte und von ihm gehorsam Anzuerkennende. „Da liegt der Fels, man muß ihn liegen lassen; zuschanden haben wir uns schon gedacht“. Das aber ist dogmatischer Empirismus, nicht kritischer Idealismus.

Die sinnliche Erfahrung kann sowenig Ausgangspunkt und Richtschnur für das Denken sein, daß im Gegenteil sie als solche nur durch das Denken zur Geltung kommen kann. Ob etwas, wovon versichert wird, es sei eine Erfahrung, wirklich eine Erfahrung ist, kann immer nur die Philosophie entscheiden. Vorgestellt

werden kann es immer als eine Erfahrung; aber darum ist es als solche noch nicht erwiesen. Deshalb kann auch nur die Philosophie den Begriff der Erfahrung, seinen Geltungsbereich und sein Verhältnis zu den andern Momenten der Erkenntnis entwickeln; oder vielmehr dieser Begriff wird selbst vor dem philosophischen Denken sich als ein Moment erweisen, das isoliert gar nicht bestehen kann, sondern im organischen Zusammenhange des begreifenden Wissens selbst eine Durchgangsstufe bedeutet. Cassirer meint, die kantische Kritik habe keine Antwort auf die Frage, „wie die Momente, aus denen die Erkenntnis als Ganzes besteht, in ihrer Verschmelzung den primitiven Inhalt der Erfahrung aus sich hervorgebracht haben“. Denn das einzige Datum, auf das sich das Begreifen und Wissen stützt, sei eben die notwendige Bezogenheit dieser Momente (S. 7). Aber daß sie notwendig bezogen sind, schließt ihre notwendige Unterscheidung in sich ein; sie sind sich also für den Gedanken ebenso „ursprünglich fremd“ wie untrennbar „zusammengehörig“, und gerade hier tut sich das Problem für die Philosophie auf, das der Kritizismus dadurch nicht beseitigt, daß er einfach die Dualität von Stoff und Form der Erkenntnis als die Bedingung des Erfahrungswissens proklamiert. Cassirer gibt freilich zu, daß auch Kants kritische Theorie „in der transzendentalen Einheit der Apperzeption einen höchsten Einheitsbegriff besitze, auf den sich alle Elemente der Erkenntnis, die Formen der Sinnlichkeit wie die Kategorien des reinen Verstandes gleichmäßig beziehen“ (S. 371), meint aber, daß von diesem, wie Kant sagt, höchsten Punkte, an den sich die Transzendentalphilosophie anknüpfen läßt, niemals die Vielheit der Formen deduktiv hergeleitet werde. Wieweit Kant das begrifflich und methodisch für ungangbar gehalten, wieweit nur er es nicht mehr auszuführen vermocht hat, darüber brauchen wir hier nicht zu reden; im Vorigen ist ja die Sprache schon darauf gekommen. Wenn aber Cassirer in einer Weise, die als Modifikation der alten Anlagentheorie erscheint, eine oberste Einheitsfunktion der Vernunft mit der Begründung ablehnt, daß sich „die Einheit der Apperzeption als ein Ineinander verschiedener Erkenntnisfunktionen darstellt, von denen keine die erste und keine die letzte ist, weil sie sich alle korrelativ durchdringen“ (S. 371), so wäre daran zu erinnern, daß er gerade nur die eine Funktion übersehen hat, die er und alles philosophische Denken beständig übt, die Funktion nämlich, mit der jenes gegenseitige Sichdurchdringen der verschiedenen Erkenntnisfunktionen erkannt wird. Diese

wird man doch wohl als die umfassende und alle übrigen bestimmende ansehen müssen.

So wenig also die Erfahrung selbst für den absoluten Ausgangspunkt der Philosophie wird gelten können, so wenig auch das System der synthetischen Grundsätze, auf denen sie ihrer Möglichkeit nach beruht; denn über beiden muß notwendig eine sie begründende höhere Einheit gedacht werden. Zwar meint Cassirer: „die Einheit der wissenschaftlichen Erfahrung ist das Ganze, das aus seinen Teilen nicht aufgebaut zu werden braucht“, das „zunächst nur als faktische Einheit, als das Faktum der Wissenschaft gegeben“ sei, und spricht von ihm als „dieser reinen Mannigfaltigkeit der Grundformen der Erkenntnis, die nur als einfache Tatsächlichkeit aufgewiesen werden kann“ (S. 370). Aber es scheint doch zweifelhaft, ob diese Vorstellungen vor der nüchternen Betrachtung der Wirklichkeit, geschweige vor dem kritischen Begriffe bestehen können. Das Faktum der Wissenschaft ist weder als ein Ganzes, noch als ein Einheitliches gegeben, sondern als eine schier unübersehbare Menge der disparatesten Wissenschaften. Ihre Verschiedenheit ist so groß, daß man für die zunächst rein empirisch aufgenommenen Gattungen der Wissenschaft sogar verschiedene Logiken konstruiert, die Logik der Naturwissenschaft von der Logik der Historie unterscheidet, wobei dann drittens noch eine Logik der sich selbst erkennenden Vernunft übrig bleibt. Daß also eine Mannigfaltigkeit der Grundformen der Erkenntnis tatsächlich aufgewiesen werden kann, würde danach zutreffen; mit welchem Rechte sie als „reine“ Mannigfaltigkeit zu bezeichnen wäre und woher sie als ein Ganzes zu gelten hätte, bleibt aber völlig dunkel, solange man nur auf das Faktum der Wissenschaft reflektiert. Die einzige Einheit, die sich da feststellen läßt, ist das Prinzip einer Beziehung zwischen Bewußtsein und Gegenstand; aber dies Prinzip kann man nicht das Ganze der Wissenschaft oder der Erkenntnis oder der Erfahrung nennen. Die Synthese, die der Wirklichkeit wie dem Gedanken den Charakter der Totalität, der konkreten Einheit gibt, kann niemals in einem bloßen Prinzip, einem abstrakten Gesetz, einer formalen Beziehung, sondern nur in dem schöpferischen Subjekte gefunden werden, das sich selbst und sein Anderes zugleich setzt, trennt und eint; der Kritizismus mag sich dagegen sträuben, aber er kann es nicht widerlegen, daß von seinen Prämissen aus der Fortschritt notwendig zu dem absoluten Idealismus führt.

Fragt man sich, weshalb der Kritizismus sich gegen diese Konsequenz sträubt, so bleibt die einzige Erklärung dafür die, daß sich das Denken von der in ihm selbst empirisch vorgefundenen Trennung zwischen Bewußtsein und Gegenstand nicht losmacht. Es findet zwar in sich auch die Identität und kann es nicht leugnen, daß der Gedanke selbst die Einheit von Sein und Denken ist; aber es kann sich zu dem Wagnis nicht entschließen, seiner eigenen Freiheit und Souveränität sich zu bedienen und sich von jeder andern Bestimmtheit freizuhalten, als die es sich selbst gibt. Und dabei ist doch dieses Wagnis in jedem kritischen Akte der reinen Vernunft schon enthalten. Weil aber das Denken auf die ihm vertraute Dualität nicht verzichten will, so gelangt es auch, wo es die Einheitsfunktion bestimmen möchte, immer nur bis zu Bestimmungen, die den unversöhnten Dualismus noch in sich tragen wie Beziehung, Gesetz, Prinzip, Bedingung, Regel, Grundsatz, wo ganz deutlich eine Polarität zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen festgehalten wird, die beide zu unwirklichen Abstraktionen macht. Insbesondere ist es die Meinung, daß die Vernunft, weil sie der Inbegriff des Allgemeingiltigen und Notwendigen ist, im Aufstellen von Gesetzen und im Aufzeigen gesetzlicher Zusammenhänge sich erschöpfe. Selbst die Hegelsche Auffassung meint Cassirer so ausdrücken zu können, daß ihm das Objekt als der Ausdruck und die Zusammenfassung von Gesetzen gelte, die das Wesen des Geistes selbst und seiner Funktionen ausmache (S. 288). Aber man müßte das Wort „Gesetz“ schon in so erweitertem Sinne brauchen, daß von seiner eigentümlichen Bedeutung nichts mehr übrig bleibt, wenn man die Vernunft und Wirklichkeit, wie der absolute Idealismus sie versteht, als ein gesetzmäßiges Kompositum annehmen wollte. Der Dichter darf, wenn er auf die geprägte Form hinweist, die lebend sich entwickelt, von dem „Gesetze“ sprechen, „wonach du angetreten“. Der methodische Denker wird hinzufügen, daß dies Gesetz vielmehr als die Idee bezeichnet werden müsse, die das innere Leben des Individuums ausmacht, während unter dem Ausdrucke Gesetz ein gegen das Individuelle gleichgiltiges Allgemeines verstanden werden muß. Deshalb verschwindet die Vorstellung des Gesetzes, die für die mathematische Physik in der Tat alles bedeutet, bereits bei der Anschauung des Organismus, und macht dem immanenten Zwecke, der Seele, dem Begriffe der Einheit von Form und Inhalt Platz. Goethe hat diese höhere Notwendigkeit, der es übrigens sehr gleich-

giltig sein kann, ob man sie logisch oder metaphysisch nennt, rein erfaßt, wenn er sagt: „was ist das Allgemeine? – der einzelne Fall.“ Und erst wenn die Vernunft als das Vermögen erkannt ist, die Notwendigkeit des Begriffs, die Lebendigkeit der Idee, nicht aber nur die Notwendigkeit der gesetzlichen Beziehung und das Schema der regulativen Prinzipien zu entwickeln, ist der Standpunkt der reinen, von jeder Fremdherrschaft befreiten Vernunft erreicht.

Daß der Kritizismus gerade in seinen modernen Gestaltungen diesem Ziele sich fortschreitend nähert, wer wollte das verkennen? Immerhin zieht er sich noch immer selbst die Schranke mit seiner Hypothese eines ursprünglich der Vernunft entgegenstehenden und ihr bei aller Annäherung doch zuletzt immer fremdbleibenden Momentes, einer „Materie der Erkenntnis“ oder eines „Materials, das die Erkenntnis vor sich hat“ (S. 365), von dem er zwar zugibt, daß es „sich durch die Formen der Erkenntnis als begreiflich erweist“, aber zugleich behauptet, daß es „wenn es in diesen Formen faßbar ist, doch niemals vollständig aus ihnen abgeleitet werden kann“ (S. 365). Diese Behauptung wird man getrost als reinen Dogmatismus bezeichnen können, dessen Härte nur dadurch gemildert wird, daß der ganze Gegensatz von Materie und Formen der Erkenntnis rein fiktiv ist, weil die Materie selbst in jedem Falle bereits ein Begriff, d. h. eine Form der Erkenntnis ist. Wie oft hat man sich gegen die Ungerechtigkeit des Vorwurfs erregt verwahrt, den Hegel der Erkenntnistheorie macht, daß sie die Erkenntnis als ein Operieren mit Instrumenten ansehe, mit deren Hilfe das Denken sich des gegen sie ursprünglich indifferenten Gegenstandes bemächtigen wolle. Und wird dieser Vorwurf nicht durch solche abstrakte Unterscheidung zwischen einer Materie der Erkenntnis und den Formen, die sie wohl begreiflich, aber niemals vollständig in ihrer Notwendigkeit erkennbar machen können, direkt bestätigt? Gewiß, der Kritizismus hütet sich heute, von dem Ding an sich, oder gar von den Dingen an sich zu sprechen, und hat das hypothetische Etwas, das er außer dem Geiste, von dem offenbar alle „Formen“ der Sinnlichkeit herstammen, noch behaupten zu müssen glaubt, auf den Begriff der Unbestimmtheit selbst reduziert. Aber eben diesen Begriff will er der bestimmenden Macht des Begriffs entzogen und als ein Unnahbares und Absolutes festgehalten wissen; es ist von selbst klar, daß von dieser Grundvoraussetzung aus er jedes System der Identität von vornherein als durch den unaufhebbaren Dualismus zwischen Form und Materie

zur Unfruchtbarkeit verurteilt ansehen muß. Aber der Fehler liegt in dieser Grundvoraussetzung; denn vielmehr wird das Unternehmen, mit allem Scharfsinn des vernünftigen Denkens die Rationalität des Daseins eines schlechthin Irrationalen erweisen, also im selben Atemzuge behaupten zu wollen, das Irrationale sei rational und es sei doch nichts als schlechthin irrational, immer unfruchtbar bleiben müssen. Solch ein metaphysisches Irrationales paßt in den konsequent durchgeführten kritischen Idealismus nicht hinein.

Gewiß, der Kritizismus stellt das Irrationale nur als den unbestimmten Anfang an die unterste Stelle des geistigen Lebens und kommt dem absoluten Idealismus ganz nahe in der Vorstellung einer Idealisierung des Realen, die mit der Realisierung des Idealen identisch ist. Aber indem er dem Realen eine Basis gibt, die das Geistige, Ideale schlechthin ausschließt, hält er nicht bloß dem naturalistischen Empirismus eine Hintertür offen, der sich auf dem Boden der Naturwissenschaft für unangreifbar hält und sich gegen die andern Wissenschaften souverän gebärdet, sondern er fordert auch förmlich dazu auf, im System des Idealismus das Irrationale zu stärkerer Geltung zu bringen. Denn schließlich liegt es in dem Wesen der Idee selbst, daß sie da, wo sie angefangen hat, auch wieder endet; und so stellt sich das Irrationale notgedrungen da wieder ein, wo der Kritizismus die Summe seiner Arbeit zieht und das Verhältnis der Bezugssysteme feststellt, die er entfaltet hat. Da ergibt sich denn, daß jenseits der an die sinnliche Erfahrung geknüpften Urteile sich Gebiete von geistigen Inhalten befinden, über deren Wirklichkeit und Wahrheit das methodische Denken nichts entscheiden kann; sie bleiben gerade darum irrational, weil ihnen der Ansatz einer irrationalen Materie fehlt, an den der Kritizismus alle Erkenntnisfunktionen gebunden hält. Die Sphären also, in denen der Geist wesentlich bei sich selber und in seiner Freiheit ist, vor allem die Sphäre des Glaubens und der Religion, bleiben, auch wenn sie formell logisch sich systematisieren lassen, doch nach ihrem Grunde und Gehalte dem vernünftigen Denken unzugänglich und stehen als selbständige Sphären neben ihm. Dieser Standpunkt empfahl sich den Kindern des nun zu Ende gehenden Zeitalters, weil er ihnen erlaubte, sich gegen die höchsten Lebensfragen indifferent zu stellen, jedem einzelnen zu überlassen, was er etwa von den überirdischen Realitäten denken mochte, und sich ein gutes Gewissen zu machen, wenn sie sich möglichst außer Be-

rührung mit dem Gottesgedanken und dem Leben der Frömmigkeit hielten. Heute bietet er denen eine bequeme Handhabe, die positiv sich dem Irrationalen als dem Übervernünftigen zuwenden und unter Verachtung von Vernunft und Wissenschaft in die Bahnen Swedenborgs und Cagliostros, in die Praxis der Yoga oder der exercitia spiritualia wieder einlenken. In philosophischer Methodik nimmt diese Bewegung die Form an, daß sie die Rückkehr hinter Kant zu Plato, die Abkehr vom Denken zum Erlebnis fordert. Das Gefühl der Unbefriedigtheit, das die Menschen aus der Freiheit der Gedanken in solche vorstellungsmäßige Unklarheit zurückfallen läßt, vermag der Kritizismus als solcher nicht zu bannen; denn er erhebt gerade die Unmöglichkeit der Befriedigung zum Prinzip. Aber in ihm selbst lebt der Drang des Gedankens, der nicht rückwärts, sondern vorwärts weist. Der Weg, den er öffnet, führt nicht hinter Kant und den kritischen Idealismus zurück, sondern mit ihm und über ihn hinaus vorwärts zu dem absoluten Idealismus der reinen und darum ebenso kritischen wie spekulativen Vernunft. In ihm erschließt sich dem methodisch denkenden Geiste sein Urquell und seine Heimat, in ihm ist er zur Freiheit und zum Genusse seiner selbst gelangt, in ihm erfaßt er sich selbst als das begriffene und das begreifende Universum.

Strukturwissenschaft und Kulturwissenschaft.

Von Privatdozent Dr. **Aloys Müller,** Bonn.

Das Problem, das die folgenden Ausführungen mit Rücksicht auf seine Gestaltung in den Wissenschaften anfassen wollen, ist das Problem des Verhältnisses von Gegenstand und Methode.

Die Methode, mit deren Hilfe eine Wissenschaft den Nachweis der Geltung ihrer Erkenntnisse führt, ist ohne Zweifel typisch für diese und nur für diese Wissenschaft. Die Wissenschaft kann deshalb durch sie charakterisiert werden. Aber der Logiker möchte gern tiefer schauen und möchte wissen, worin die Verschiedenheit der Methoden ihren Grund hat. Sie kann nun auf nichts anderem beruhen als auf der Verschiedenheit der Gegenstände. Eine Methode allein ist ein Unding, ein in die Luft zu bauendes Haus; sie ist immer nur mit Rücksicht auf einen Gegenstand. Der Gegenstand wählt sich gleichsam die Methode aus. Ob eine Methode angewandt werden kann, hängt von der Beschaffenheit des Gegenstandes ab. Die Methode ist vom Gegenstand bedingt.

Man verdeckt dieses Verhältnis, wenn man sagt, das Ziel einer Wissenschaft bestimme die Methode. Als ob das Ziel etwas Willkürliches gegenüber dem Gegenstand sei, das man nach Belieben wechseln könne! Das Ziel ist selbst vom Gegenstand bestimmt. Einem Gegenstandsbereich gegenüber gibt es nur ein Ziel, das, wenn man überhaupt Wissenschaft will, vom Gegenstand gefordert und durch die Methode erreicht wird.

Kann das Verhältnis von Gegenstand und Methode nun nicht anders sein, als wie wir es eben beschrieben haben, dann muß es logisch möglich sein, eine Umgrenzung der Wissenschaften vom materialen Standpunkt aus zu geben. Dann kann eine Wissenschaft nicht ausschließlich vom formalen Gesichtspunkt aus ver-

standen werden, nicht einmal primär von ihm aus; das primäre Moment, das sie charakterisiert, ist vielmehr ihr Gegenstand, das sekundäre ist die Methode. Dann ist es auch unmöglich, daß zwei Wissenschaften denselben Gegenstand haben und sich nur formal unterscheiden.

Unser Problem stellt uns deshalb vor zwei Aufgaben. Wir müssen erstens versuchen, die Wissenschaften von den Gegenständen her zu scheiden. Wir müssen zweitens zeigen, wie die typischen Methoden der Wissenschaften von ihren Gegenständen bedingt sind. Wenn unsere Untersuchungen also auch aus dem Gedankenkreise Rickerts herausgewachsen sind, so gehen sie doch zunächst insofern über ihn hinaus, als sie sich auf die Gesamtheit der Wissenschaften beziehen. Daß sie dann fernerhin Umprägungen nötig machen, ist dem weiter nicht verwunderlich, der weiß, daß auch die wissenschaftlichen Gedanken an sich nichts sind, sondern immer nur etwas inbezug auf die Wahrheit, der sie dienen.

I. Die Strukturwissenschaften.

Wir wollen unter Gegenstand alles verstehen, was Subjekt eines Urteils werden kann, und das auch nur, insofern es Subjekt eines Urteils ist. Allen Gegenständen, denen die Hauptarbeit der Wissenschaften gewidmet ist, legen wir Wirklichkeit bei und lassen sie sich durch die Form ihrer Wirklichkeit unterscheiden; von den nichtwirklichen Gegenständen sprechen wir weiter nicht. Dann zerfällt die Gesamtheit der (wirklichen) Gegenstände in drei Klassen: die sinnlichen, die übersinnlichen und die unsinnlichen Gegenstände.

Als sinnliche Gegenstände bezeichnen wir alle Gegenstände der tatsächlichen oder möglichen Wahrnehmung und Erfahrung. Hierher gehört also zunächst das, das wir durch unsere Sinne und ihre Erweiterung, die Instrumente, wahrnehmen können. Ferner die psychischen Vorgänge, die ja auch Gegenstände der Erfahrung sind. Aber auch alles das müssen wir mitzählen, was zwar nur hypothetisch angenommen, aber als zu derselben Wirklichkeit dieser Gegenstände gehörig betrachtet wird, z. B. Atome, Elektronen, Erbmasse, das unbewußte Psychische. Alle sinnlichen Gegenstände besitzen die Wirklichkeitsform des zeitlichen realen Seins.

Zu den übersinnlichen Gegenständen rechnen wir solche, zu deren Annahme man, von den sinnlichen Gegenständen ausgehend, durch Schlüsse kommen kann, die der Erfahrung zu ihrer Deutung

unterlegt werden, die selbst aber prinzipiell niemals Gegenstände der Erfahrung sein können. Als Beispiele nenne ich das Ding an sich, die Seele, die absoluten Raumfaktoren. Die Wirklichkeitsform dieser Gegenstände bedürfte noch der genaueren Erforschung.

Die unsinnlichen Gegenstände zerfallen in zwei scharf geschiedene Klassen, die lediglich durch den Gegensatz zu den beiden bereits genannten Klassen zusammengehalten werden, die man aber vielleicht besser als zwei selbständige daneben setzte. Zu der ersten zählen wir Gegenstände wie die mathematischen (Zahl, Linie, Fläche, euklidischer Raum usw.). Auch die Relationen gehören dazu. Ihre Wirklichkeitsform ist das zeitlose ideale Sein. Den zweiten Bereich der unsinnlichen Gegenstände bilden die Werte, d. h. alle die Gegenstände, von denen man kein Sein, sondern ein Gelten aussagen muß. Ihre Wirklichkeitsform ist also das zeitlose Gelten.

Wir lassen es dahingestellt, ob unsere Einteilung der (wirklichen) Gegenstände vollständig ist.

Man sieht also, wie sich die gesamte Gegenstandswelt in einzelne Bereiche auseinanderlegen läßt, die durch ihre Wirklichkeitsform fest umrissen sind. Dadurch lassen sich den Bereichen Wissenschaften zuordnen. Auf zwei Dinge ist dabei wohl zu achten. Es kann zunächst im Laufe der Geschichte aus praktischen Gründen vom Material her eine Unterteilung der Gegenstände eines Bereiches erfolgen, so daß eine Wissenschaft in mehrere Einzelwissênschaften zerfällt, die sich aber zu einer großen Wissenschaft zusammenfügen. Ein bekanntes Beispiel bietet die Naturwissenschaft. Es ist aber auch möglich, daß eine Wirklichkeitsform spezialisiert wird, so daß auf diese Weise mehrere Wissenschaften entstehen, die natürlich auch miteinander verwandt sind. So ist es z. B. mit der Mathematik und der Relationstheorie. Dann verhält sich die eine Wissenschaft zur anderen wie ein besonderer Fall zum allgemeinen; der besondere Fall tritt ein, wenn die Gegenstände des allgemeinen gewissen Bedingungen unterworfen sind.

So hätten wir denn nun schon der Gegenstandstheorie als der Wissenschaft, die die Gegenstände im allgemeinen untersucht, ferner der Mathematik und der Relationstheorie ihre Plätze angewiesen.

Der Naturwissenschaft teilen wir den Bereich der sinnlichen Gegenstände zu. Jetzt verstehen wir vom Gegenstand her, daß die Naturwissenschaft phänomenologisch arbeiten muß, daß sie

erkenntnistheoretisch neutral ist[1]). Sie fragt sich nicht, was das Physische und Psychische im Grunde seien, ob beides eins oder beides verschieden ist, in welchem Sinne eins oder in welchem Sinne verschieden. Würde sie so fragen, so würde sie in den Bereich der übersinnlichen Gegenstände hinübergreifen, der einer anderen Wissenschaft zufällt. Jetzt verstehen wir ferner vom Gegenstand her, daß die Psychologie auch eine Naturwissenschaft ist. Das Psychische besitzt dieselbe Wirklichkeitsform zeitlichen realen Seins wie das Physische, und deshalb, weil das so ist, muß die Psychologie dieselben allgemeinen Methoden brauchen wie die sonstigen Naturwissenschaften.

Der Philosophie fallen die Gebiete der übersinnlichen Gegenstände und der absoluten Werte zu. Der Platz der Theologie richtet sich nach der logischen Bestimmung ihres Gegenstandes, die die verschiedensten Formen angenommen hat.

Es ist ohne weiteres verständlich, daß sich in der Praxis auch Mischgebiete herausgebildet haben, die Gegenstände verschiedener Bereiche zusammenfassen. Als solche Mischgebiete werden sich wohl in der Hauptsache die Gegenstände der Gesellschaftswissenschaften, der Pädagogik u. a. auffassen lassen. Dabei ist aber erstens zu beachten, daß man das Wissenschaftliche des rein theoretischen Denkens von dem Praktischen der Normen sorgfältig scheidet, und zweitens, daß das im folgenden Abschnitt zu besprechende Historische gleichfalls in solche Mischgebiete eingehen kann.

Unsere Bemerkungen sollen alles eher sein als eine logische Charakteristik der einzelnen Wissenschaften; die ist heute bei zahlreichen Wissenschaften noch kaum versucht. Sie wollen nur deutlich machen, daß es eine Gruppe von Wissenschaften gibt, die ihren Gegenständen in derselben allgemeinen Weise gegenüberstehen. Alle die Wissenschaften, die wir durch diese Auseinanderlegung der Gegenstandswelt finden können, haben die Aufgabe, die Beschaffenheit, die Struktur ihres Gegenstandes zu erforschen. Es ist gar keine andere Aufgabe für sie erfindlich, sie ist die einzig mögliche, und in ihr sind sie alle einig. Wenn sie nun aber wirklich Wissenschaften sein wollen, dürfen sie sich

---

1) Ueber den phänomenologischen Standpunkt der Naturwissenschaft vgl. mein demnächst bei Fr. Vieweg & Sohn (Braunschweig) erscheinendes Buch „Die philosophischen Probleme der Einsteinschen Relativitätstheorie“, erster Abschnitt.

nicht damit begnügen, soweit es ihnen möglich ist, mit photographischer Treue Einzelheiten neben Einzelheiten zu setzen, sondern müssen versuchen, Allgemeines über ihre Gegenstände auszusagen. Darum nennen wir sie Strukturwissenschaften und bezeichnen ihre Methode als generalisierend.

Später wird uns klar werden, wodurch die logische Struktur dieser Gegenstände die generalisierende Methode möglich macht und erfordert.

II. Das Irrationale und die historischen Wissenschaften.

Überblickt man dieses Wissenschaftssystem, so sieht man mit einiger Überraschung, daß die historischen Wissenschaften im weitesten Sinne und nur sie darin fehlen.

Wie kommt das? Haben wir die Ganzheit des Gegenstandsgebietes noch nicht erschöpft? Wir haben es in der Tat nicht. Aber nicht in dem Sinne, als ob sich neben die genannten Bereiche noch ein anderer lege, so wie auf einer Landkarte neben einigen Ländern andere liegen; auch nicht in dem Sinne, als ob man noch eine Ganzheit eines Gegenstandsbereichs als eigenen Gegenstand aufstellen könnte (wie wir das schon getan haben), so wie man Europa im allgemeinen neben seinen Ländern betrachten kann. Das alles ist prinzipiell erledigt. Sondern die Ganzheit unseres Gebietes wird überdeckt von einem anders gearteten Gegenstandsbereich, so wie wenn ich über eine politische Karte von Europa die geographische oder die tiergeographische oder die Karte der Religionsformen drucke.

Wie ist dieses neue Gegenstandsgebiet logisch zu charakterisieren? An welchen Punkten hängt es mit dem ersten zusammen? Wie erwächst es gleichsam aus dem ersten? Denn daß es irgendwie damit zusammenhängen muß, ist uns klar; sonst wäre die Täuschung, als hätten wir bereits das ganze Gegenstandsgebiet restlos erfaßt, nicht so groß gewesen.

Wenn wir unser bisher betrachtetes Gegenstandsgebiet einmal genau besehen, so erkennen wir, daß es mit dem Begriffe der Struktur logisch noch nicht vollständig allgemein charakterisiert ist. Denn die sinnlichen Gegenstände stehen in der Zeit, und deshalb müssen wir als zweiten Begriff den des Zustandes hinzunehmen. Der sinnliche Gegenstandsbereich hat nicht nur eine Struktur, sondern auch Zustände.

Zustand hat stets Bezug auf Zeit. Von Zustand können wir

nur da sprechen, wo es den einen und den anderen Zustand geben kann, wo die Zustände wechseln. Wir sagen nur dann, ein Bereich habe einen Zustand, wenn es auch noch andere Zustände für ihn gibt. Ist das aber nicht der Fall, so ist alles, was der Zustandsbegriff besagt, ohne Rest im Strukturbegriff enthalten.

Wir fragen nun weiter: Ist der Zustand des sinnlichen Gegenstandsbereiches in jedem Augenblick nur von seiner Struktur abhängig? Ist der Zustand in jedem Augenblick rational verständlich oder gibt es auch Irrationales darin? Ist das Besondere ganz vom Allgemeinen aus abzuleiten?

Wir überlegen uns zunächst einen Augenblick, daß der Zustand auch von der Struktur abhängig ist. Die Naturwissenschaft stellt zwar allgemeine Gesetze auf, die ein Teil der Struktur sind, aber nach diesen allgemeinen Gesetzen geht eben der zeitliche Ablauf auch vor sich. Ja im größten Teil der sinnlichen Gegenstandswelt geht der Ablauf nur danach vor sich. Seinen schärfsten Ausdruck hat das in der Minkowskiwelt der Relativitätstheorie gefunden. Wäre indes der Zustand *ganz* von der Struktur abhängig, dann gäbe es außer den Strukturwissenschaften keine weiteren Wissenschaften mehr. Er ist aber nicht ganz davon abhängig, es gibt Irrationales im Zustand, also solches, was von den Strukturwissenschaften nicht erfaßt werden kann.

Worauf beruht dieses Irrationale?

Es beruht erstens auf dem Charakter des sinnlichen Gegenstandsbereiches. Die sinnliche Welt ist unerschöpflich oder unübersehbar. Dadurch kennt zunächst die Naturwissenschaft nicht alle Gesetze und hat so niemals die Mittel in der Hand, um den Zustand zu bestimmen. Aber selbst wenn sie diese Mittel besäße, wäre es ihr dennoch unmöglich. Denn um die Zustände in der Vergangenheit oder Zukunft zu bestimmen, muß man nicht nur alle Gesetze wissen, sondern auch einen Zustand kennen. So genügt z. B. die Kenntnis des Newtonschen Gravitationsgesetzes allein nicht, um die Konstellationen in unserem Sonnensystem für beliebige Zeitpunkte zu bestimmen, seine absolute Gültigkeit, die Geschlossenheit des Sonnensystems und die klassische Mechanik vorausgesetzt; sondern dazu muß man irgend einen Anfangszustand kennen, von dem aus man rechnet. Einen solchen Zustand der sinnlichen Welt zu bestimmen, ist aber wegen der Unübersehbarkeit dieser Welt unmöglich.

Würden wir aber zweitens auch diese Unmöglichkeit wegnehmen, so wäre der Zustand doch nicht ganz von der Struktur abhängig, und zwar deshalb nicht, weil der Zustand der sinnlichen Welt mitbestimmt ist von den anderen Gegenstandsbereichen. Muß ich das beweisen, was wir tagtäglich selbst erleben, wenn wir nur hinsehen wollen? Ich wähle ein grobes Beispiel. Nehmen wir an, nach längerem Suchen fände ein in sehr bescheidenen Verhältnissen lebender Mathematiker den Beweis für den großen Fermatschen Satz; theoretisch gesprochen: wir nehmen an, ein Sinnzusammenhang, als dessen letztes Glied der Sinn des Fermatschen Satzes erscheint, knüpfe sich an gewisse psychische Vorgänge in einem menschlichen Kopfe. Was sind die Folgen? Er wird seinen Beweis veröffentlichen und der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften einsenden. Er erhält die Wolfskehlstiftung, bekommt möglicherweise einen Ruf als Universitätsprofessor und kann sich nun in anderen Lebensformen einrichten. Zahlreiche Artikel und Schriften erscheinen zu dem Ereignis. Setzmaschinen, Buchbinder, Post werden dadurch in Bewegung gesetzt. Das läßt sich noch eine Weile so ausspinnen. Uns soll es nur ein Bild davon geben, wie im Ablauf der psychischen Welt direkt der Bereich der Werte durch den Sinn des Urteils, indirekt durch diesen Sinn die sonstigen Gegenstandsbereiche mitwirken, wie dann durch Vermittlung des psychischen Bereiches alles das auf den Ablauf in der physischen Welt Einfluß hat. Wir verstehen dieses Bild erst ganz richtig, wenn wir noch darauf achten, daß wir im voraus nicht wissen und nicht wissen können, mit welchen Werten und zu welchem Zeitpunkte das Reich der Werte sich mit dem Reiche der psychischen Gegenstände berührt.

Ich will nicht noch auf das viel umstrittene Freiheitsproblem eingehen. Wer eine Willensfreiheit annimmt, wird ein weiteres irrationales Moment im Zustand finden. Aber mir scheint, daß dieses Moment schon in dem zuletzt genannten Irrationalen logisch mit enthalten ist. Denn die Freiheit äußert sich primär im Anerkennungsakt eines geltenden Sinnes; ein Wollen ohne voraufgegangene Erkenntnis kann unter keinen Umständen frei genannt werden.

Wir sehen also, daß der Zustand der sinnlichen Welt von der Naturwissenschaft nicht ganz erfaßt werden kann. Wir können deshalb, vom materialen Gesichtspunkte ausgehend, auf die Notwendigkeit einer Wissenschaft schließen, die hier

ergänzend eintritt. Das darf natürlich nicht so verstanden werden, als ob sie das Irrationale rational mache. Das ist prinzipiell unmöglich. Sie erfaßt den von der Struktur nicht ganz bestimmten Zustand auf die einzige noch mögliche Weise, indem sie seinen Wechsel in der Zeit beschreibt. Nur auf diese Weise geht das Irrationale in die Wissenschaft ein. Versteht man demnach unter Irrationalem alles das, was die Strukturwissenschaften nicht erfassen können, so beruht die Möglichkeit der historischen Wissenschaften auf der Irrationalität des Zustandes der Welt. Wäre diese Irrationalität nicht vorhanden, so gäbe es keine Geschichtswissenschaft.

Wir wollen uns nun zunächst die beiden Arten des Irrationalen etwas genauer ansehen. Das erste Irrationale ist tatsächlich vorhanden und wird sicherlich niemals ganz verschwinden. Aber es schrumpft gleichsam immer mehr ein, soweit es uns überhaupt interessiert, weil wir die Struktur der sinnlichen Welt stets besser kennen lernen. Prinzipiell, wenn man also an den Abschluß der Wissenschaft denkt, ist dieses Irrationale für die Naturwissenschaft nicht vorhanden. Es ist ein relatives Irrationale[1]). Das ist bei dem zweiten anders. Es besteht offensichtlich auch prinzipiell für die Naturwissenschaft, es ist ein absolutes Irrationale.

Der besondere, von der Naturwissenschaft nur teilweise zu bestimmende Ablauf der Welt ist also ein Gegenstandsgebiet eigener Art, das sich dem uns schon bekannten Gegenstandsgebiet überlagert. Es fällt mit dem Gebiete der sinnlichen Gegenstände überall dort zusammen, wo der Ablauf prinzipiell wenigstens von der Naturwissenschaft erfaßt werden kann. An allen anderen Stellen hebt es sich gleichsam darüber empor. Die zusammenfallenden Stellen wollen wir Koinzidenzen nennen.

---

1) Die relative Irrationalität deckt sich hier, wo wir nur von der Naturwissenschaft sprechen, mit der Rickertschen Irrationalität, die in der extensiven und intensiven Unübersehbarkeit liegt. Man kann den Begriff selbstverständlich auch auf andere Gegenstandsgebiete ausdehnen. Alles, was man gewöhnlich irrational nennt, ist nur relativ irrational. Nicht als ob wir das jemals ganz erkännten. Ein unerkannter Rest bleibt uns Menschen immer; insofern ist es unerkennbar. Aber wir erhalten immer neue Erkenntnisse darüber. Unsere Erkenntnis des relativen Irrationalen verhält sich zur vollen Erkenntnis wie die Asymptote zur Kurve; sie nähert sich ihr, ohne sie jemals zu erreichen. Unsere Erkenntnis des absoluten Irrationalen verhält sich zur vollen Erkenntnis wie eine Parallele zur Achse; sie besitzt von ihr stets denselben Abstand.

Die Koinzidenzen scheiden als Gegenstand der historischen Wissenschaften aus. Es gibt unter ihnen manche, die wir tatsächlich historisch behandeln müssen, z. B. die Entwicklungsgeschichte der Organismen. Aber das ist nur ein prinzipiell wenigstens vorläufiges Müssen, ein vorläufiger Ersatz für die strukturwissenschaftliche Behandlung. Je weiter die Naturwissenschaft fortschreitet, desto mehr schwindet der historische Ersatz, desto mehr relativ Irrationales wird weggeschafft. Es ist nicht prinzipiell unmöglich, daß die Entwicklungsgeschichte der Organismen einmal ganz strukturwissenschaftlich dargestellt wird, wenn wir auch sicher sind, daß hier das historische Ersatzmittel niemals ausscheiden wird. Aber als Gegenstand der historischen Wissenschaften kann das relativ Irrationale nicht in Betracht kommen, weil es eben prinzipiell Gegenstand der Naturwissenschaft ist.

Als Gegenstand der Geschichtswissenschaften bleibt also das absolute Irrationale übrig, d. h. der von den Werten mitbestimmte individuelle Ablauf des Geschehens. Die prinzipiell historischen Wissenschaften müssen sich deshalb auf Menschheitsgeschichte beschränken; alles übrige ist nur vorläufig historisch. So verstehen wir vom Gegenstande her, wie nur die Geschichte von Menschlichem Geschichte ist.

Welches ist der Gegenstandscharakter des Gegenstandes der historischen Wissenschaften? Er hat sicherlich das zeitliche Sein. Es ist aber gut, sich zu erinnern, daß zeitlich Seiendes und Historisches durchaus nicht identisch sind. Soweit der Ablauf in der Struktur miterfaßt ist oder werden kann, ist er nicht historisch. Daß und in welchem Sinne der Gegenstand heterogen ist, werden wir später hören. Was ihn von allen anderen Gegenständen unterscheidet, ist die Irrationalität. Alle anderen Gegenstandsgebiete haben die Kategorie der Rationalität, d. h. der Erfaßbarkeit durch allgemeine Erkenntnis, nur das Gebiet der Geschichtswissenschaften nicht.

Ist nicht die Kausalität auch eine Kategorie des Gegenstandsbereiches der Geschichtswissenschaft? Rickert unterscheidet bekanntlich gesetzmäßige Kausalität und individuelle Kausalität, die also nicht gesetzmäßig ist, und findet die letztere im historischen Geschehen. Nun ist hier die gesetzmäßige Kausalität ohne Zweifel auszuschließen. Trotzdem gibt es ein Wirken im Gegenstandsbereich der Geschichtswissenschaften, aber dieses Wirken ist nicht

kausal. Daß nämlich die Werte in der sinnlichen Welt wirken und ihren Ablauf ändern, ist eine tagtäglich festzustellende Tatsache. Aber sie können nicht als Glieder einer Kausalreihe gedacht werden, weil sie dann als psychische Glieder gefaßt werden müßten. Wie sie wirken, ist ein Geheimnis[1]). Hier ragt etwas Neues in die kausale Notwendigkeit herein, etwas, das von ihr nicht mitgefaßt und von ihr aus nicht verstanden werden kann, und gerade dieses Eingreifen des Neuen konstituiert die Geschichte als Gegenstand einer eigenen Wissenschaft. Damit glaube ich auch den Gedanken Neeffs[2]) gerecht geworden zu sein. Wenn er mit dem Worte „Originalität" den Neuheitscharakter am historischen Geschehen bezeichnen will, so hätte ich gleichfalls nichts einzuwenden. Nur bleiben wir mit dem Gegensatz „Kausalität—Originalität" innerhalb der Grenzen der empirischen Wissenschaften. Wenn wir einmal das Irrationale als begründendes Moment der Geschichte erkannt haben, kann das Originale ohne die Fessel jenes Gegensatzes als Charakterbezeichnung dienen. Auf diese Weise läßt sich nun auch ganz klar machen, daß durch das Individuelle allein der Sinn der Geschichte noch nicht gegeben ist. Sonst müßte jeder Ablauf, auch der ganz in der Struktur erfaßte, historischer Gegenstand sein; denn jeder Gegenstand einer absolut-heterogenen Wirklichkeit ist ein Individuum. Nur das originale Individuelle kommt in Betracht, also das individuelle Geschehen, in dem durch das Wirken der Werte etwas Neues gegenüber dem reinen Kausalgeschehen steckt. Wir können deshalb kurz als Gegenstand der historischen Wissenschaften den original-individuellen Ablauf der Welt nennen. Historisches Geschehen ist danach jenes Geschehen, das im naturwissenschaftlichen Sinne als Exemplar einer Gattung nicht ganz verstanden werden kann.

Wir vermögen nun auch die Frage von Troeltsch[3]) zu beantworten: „Sind das wirklich nur zweierlei Betrachtungsweisen desselben Objektes oder sind das nicht doch Teilungen innerhalb der Objekte, die zum einen Teil dem ersten und zum anderen dem zweiten Erklärungsprinzip unterliegen?" Rickert[4]) hatte ja be-

---

1) Vergl. darüber meine Schrift „Wahrheit und Wirklichkeit", S. 56 ff., 1913. Damals hatte ich den Wertbegriff noch nicht in seiner vollen Reinheit erfaßt.

2) Fr. Neeff, Kausalität und Originalität, 1918.

3) E. Troeltsch, Gesammelte Schriften, *2*, 720, 1913.

4) H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung [2], S. 224, 1913.

hauptet: Die empirische Wirklichkeit „wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle.“ Es ist aber in der Tat nicht ein Gegenstand, der von verschiedenen Gesichtspunkten aus geschaut wird. Schon für Rickert selber trifft das nicht genau zu; denn er muß die Wirklichkeit als wertfrei ansehen, um den Gegenstand der Naturwissenschaft zu erhalten, die wertbehaftete Wirklichkeit ist ihm aber Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Wir können noch sorgfältiger scheiden. Gegenstand der Naturwissenschaft ist die sinnliche Wirklichkeit und demnach auch ihr zeitlicher Ablauf, soweit er rational ist. Gegenstand der Geschichtswissenschaft ist der original-individuelle Ablauf.

Wir wollen zum Schlusse noch ein Bild bringen, das den Gegenstand des naturwissenschaftlichen und des historischen Ablaufes zu veranschaulichen vermag. Unter einer Brücke fließt ein Fluß. Von der innern Wölbung des Brückenbogens aus gehen eine Anzahl von Eisengittern bis dicht über die Oberfläche des Wassers. Wo die Oberfläche ruhig ist, berührt das Wasser das Gitter nicht. Aber bald hier, bald dort wirft sie eine kleine Welle, und diese Welle trifft einen Stab des Gitters. Wenn auch nur eine einzige Welle ein einziges Mal einen Gitterstab berührt, so ist von diesem Augenblicke an der Zustand des Flusses hinter der Berührungsstelle anders, als er sein würde, wenn die Berührung nicht stattgefunden hätte. Für den makrokosmischen Beobachter freilich nicht, aber für den mikrokosmischen. Der Fluß ist der Ablauf des Geschehens. Die Gitterstäbe sind die Werte. Die Berührungen eines Stabes durch eine Welle bedeuten die Zeitpunkte, wo ein Wert an psychischen Ablauf geknüpft wird und damit als wirkendes, wenn auch nicht kausal wirkendes Glied in den Ablauf des Geschehens eintritt und ihn ändert. Für den makrokosmischen Beobachter des Ganzen der Naturwelt verschwindet das, für ihn gibt es keine Geschichte. Aber der mikrokosmische Beobachter sieht an den Punkten der Naturwelt, wo es erkennende Wesen gibt, Geschichte. So erscheint die Geschichte wie winzige Kräuselungen auf einem gewaltigen Strome, und doch ringt sich in ihr der Sinn der Welt erst zur Bewußtheit durch.

III. Heterogeneität und Homogeneität.

Wir haben unsere erste Aufgabe, die Wissenschaften von den Gegenständen her zu bestimmen, gelöst, soweit es in den Grenzen dieser kleinen Skizze möglich ist. Unsere zweite Aufgabe ist, zu zeigen, wie die allgemeinen Methoden von den Gegenständen bedingt sind. Zu dem Ende müssen wir vorher die Begriffe der Heterogeneität und der Homogeneität genauer analysieren.

Um eine kurze Terminologie für diesen und die folgenden Abschnitte zu gewinnen, knüpfen wir an einen Begriff der Logistik an. Nach der Logistik bestimmt jede Satzfunktion[1]) eine Klasse oder Menge, d. h. die Gesamtheit der Werte, die sie bestätigen. Wir wollen die Klasse auch Umfang nennen. Umfang ist also die Menge der Subjekte, die durch eine Satzfunktion bestimmt wird. Unter Inhalt verstehen wir nun die Menge aller Prädikate, die von dem durch eine Satzfunktion festgesetzten Umfang gelten. Auch jeder einzelne Gegenstand, d. h. ein solcher, der nicht durch Klassenbildung entstanden ist, bildet einen Umfang, zu dem ein Inhalt gehört. Alle Prädikate, die einen Inhalt bilden, nennen wir die Teile dieses Inhalts. Ein Prädikat kann also gleichzeitig Inhalt und Inhaltsteil sein. Inhaltsteile sind auseinander ableitbar, sie stehen in notwendiger Verknüpfung — oder nicht. Im ersten Falle heißen sie gleichartige oder unechte Teile, im zweiten ungleichartige oder echte Teile. Temperatur und Größe eines Körpers sind unechte, Größe und spezifisches Gewicht sind echte Teile.

Wir wollen nun zunächst an zwei Beispielen die Merkmale der Heterogeneität und der Homogeneität aufweisen.

Als erstes Beispiel nehmen wir die sinnliche Wirklichkeit. Wenn wir sie heterogen nennen, so wollen wir damit zwei Momente hervorheben: erstens hat jeder ihrer Gegenstände einen unübersehbaren Inhalt, zweitens ist jeder ihrer Gegenstände ein Umfang, zu dem ein anderer Inhalt gehört. Dieses letztere Merkmal beruht auf dem ersteren. Wäre der Inhalt jedes Gegenstandes nicht unübersehbar, dann wäre die Wahrscheinlichkeit größer, daß es absolut gleiche Gegenstände gebe. Der Heterogeneität der sinnlichen Wirklichkeit ist nun aber eine Homogeneität übergelagert. Wenn auch jeder Umfang einen anderen Inhalt besitzt, so haben diese Inhalte doch unechte Teile. Die Folge davon ist, daß man

1) Vergl. Couturat in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, *1*, 150, 1912.

Gegenstände mit gemeinsamen Teilen findet, daß also doch auch eine gewisse Homogeneität in der sinnlichen Wirklichkeit herrscht. Man stellt z. B. fest, daß immer dann, wenn man die Temperatur eines beliebigen Körpers um denselben Betrag wachsen läßt, auch die Größe des Körpers um einen bestimmten Betrag wächst. Alle diese Körper (Gegenstände) haben als gemeinsames Prädikat ihres Inhaltes also diesen Zusammenhang zwischen Größe und Temperatur.

An zweiter Stelle betrachten wir die Wirklichkeit der mathematischen Gegenstände. In ihr gibt es absolut gleiche Gegenstände[1]), d. h. nicht jeder ihrer Gegenstände ist ein Umfang, zu dem ein anderer Inhalt gehört. Die mathematische Wirklichkeit kennt auch keine unübersehbaren Inhalte. Die Beschreibung, die die Mathematik von einem ihrer Gegenstände gibt, ist notwendig und hinreichend, um diesen Gegenstand mit allen seinen Besonderheiten zu bestimmen. Daß in dieser Wirklichkeit Inhalte mit gemeinsamen Teilen bestehen, braucht wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden.

Die beiden Merkmale der Übersehbarkeit (bzw. Unübersehbarkeit) und der Andersartigkeit bestimmen durch ihre verschiedenen Kombinationen die Typen der Heterogeneität und der Homogeneität. Die Andersartigkeit hat rein formal zwei Grenzfälle: erstens den Fall, wo keine gemeinsamen Teile vorhanden sind, zweitens den Fall, wo alle Teile gemeinsam sind. Dazwischen liegen die möglichen anderen Fälle. Wir wollen nun nicht durch Kombination alle Typen ableiten, die rein formal möglich sind. Einige davon sind vom inhaltlichen Standpunkte aus in sich unmöglich. So der Fall, daß keine gemeinsamen Teile vorhanden sind; denn wenigstens den einen Teil, daß sie Inhalte sind, haben alle Inhalte. Übrigens lassen sich auch die formal abgeleiteten Kombinationen nach anderen Gesichtspunkten noch unterteilen.

Als die wichtigsten Kombinationen sehen wir die folgenden vier an.

Eine Wirklichkeit besitzt absolute Heterogeneität, wenn jeder ihrer Gegenstände ein Umfang ist, zu dem ein anderer

---

1) Vgl. dazu H. Rickert, Das Eine, die Einheit und die Eins, Logos, *2*, 26, 1911/12 und meine demnächst erscheinende Schrift „Der Gegenstand der Mathematik mit besonderer Beziehung auf die Relativitätstheorie“.

und unübersehbarer Inhalt gehört, und die Inhalte gemeinsame Teile haben. Wie wir wissen, ist die sinnliche Wirklichkeit ein Beispiel für diesen Typus.

Eine Wirklichkeit besitzt relative Heterogeneität, wenn jeder ihrer Gegenstände ein Umfang ist, zu dem ein anderer und übersehbarer Inhalt gehört und die Inhalte gemeinsame Teile haben. Die Wirklichkeit der Werte hat u. a. diese Heterogeneität.

Eine Wirklichkeit besitzt absolute Homogeneität, wenn jeder ihrer Gegenstände ein Umfang ist, zu dem derselbe Inhalt gehört und dieser Inhalt ein Minimum ist. Ein Beispiel ist das nur homogene Medium[1]).

Eine Wirklichkeit besitzt relative Homogeneität, wenn jeder ihrer Gegenstände ein Umfang ist, zu dem nicht immer ein anderer und immer ein übersehbarer Inhalt gehört, und die Inhalte gemeinsame Teile haben. Wir haben bereits die Wirklichkeit der mathematischen Gegenstände als zu diesem Typus gehörig erkannt.

Schließlich bemerken wir noch, daß, wenn eine Wirklichkeit lediglich einen einzigen Gegenstand besitzt, dieser Gegenstand von der Heterogeneität nur das Merkmal der Übersehbarkeit (bzw. Unübersehbarkeit), und die Homogeneität nur insofern haben kann, als man seine Inhaltsteile als Gegenstände ansieht.

Wir wollen nun an den drei Beispielen der Geschichtswissenschaft, der Naturwissenschaft und der Mathematik das Herauswachsen der besonderen Formen der allgemeinen Methoden aus dem Gegenstande studieren. Dabei verstehen wir unter allgemeiner Methode die Art des Erkenntnisstrebens, die durch das Ziel einer Wissenschaft oder durch das Verhältnis der Erkenntnisse zum Gegenstand charakterisiert ist.

IV. Die allgemeine Methode der Geschichtswissenschaften.

Gegenstand der Geschichtswissenschaften ist, wie wir wissen, das Original-Individuelle, d. h. der Ablauf des Geschehens, soweit er von Werten mitbestimmt ist. Daraus ergibt sich die Unmöglichkeit einer Anwendung der generalisierenden Methode in der Geschichtswissenschaft. Das ist ja gerade das begriffliche Merkmal des Irrationalen, daß man es nicht generalisierend fassen kann. Es gibt also keine allgemeinen historischen Erkenntnisse über den

---

1) Siehe den vorhin zitierten Aufsatz Rickerts.

historischen Gegenstand. Da Gesetze auch allgemeine Erkenntnisse darstellen, so gibt es auch keine historischen Gesetze.

Gewiß ergeben sich durch das gleichmäßige Verhalten der Menschen gewisse Regelmäßigkeiten, gewisse Typen von Erscheinungen in der Geschichte. Das sind aber keine historischen Gesetze, sondern massenpsychologische Regelmäßigkeiten. Je mehr es sich um Massenvorgänge handelt, desto deutlicher heben sich solche Typen heraus, desto mehr tritt die Wirkung des Irrationalen zurück und das rein naturwissenschaftlich zu erfassende Geschehen in den Vordergrund. Am reinsten offenbart sich das Original-Individuelle in den Persönlichkeiten, und um so vollkommener, je höher die Persönlichkeit über das allgemein Menschliche hinauswächst. Die Geschichte ist ein wundersames Gewebe von Irrationalem und Rationalem, dessen Fäden ganz zu verfolgen menschlichen Augen für immer versagt bleibt. Aber begrifflich müssen diese Dinge auseinandergehalten werden; historisches Geschehen ist nur das original-individuelle Geschehen.

Am häufigsten wird unter den typischen Erscheinungen der Geschichte der Organismentyp auftreten, d. h. das Aufblühen und Absterben eines Gebildes. Er ist ja der auffallendste Typ alles Lebendigen im naturwissenschaftlich zu erfassenden Geschehen und bestimmt dadurch auch bis zu einer gewissen Grenze den Ablauf des historischen Geschehens. Die ausschließliche Einstellung auf diesen Typ charakterisiert die Auffassung der Geschichtswissenschaft von Spengler[1]). Er dehnt diesen Typ so weit aus, daß er erstens das Eintreten der Werte in die Wirklichkeit, das Irrationale, und zweitens sogar die Geltung der Werte mitumfaßt, und das ist der Grund, warum wir ihm hier einige Worte widmen müssen. Beides ist falsch, und nur von diesen beiden Gesichtspunkten aus läßt sich aus seinen Gedanken das Richtige herausschälen. Das Eintreten der Werte in die sinnliche Wirklichkeit ist nun einmal irrational. Freilich schafft das naturwissenschaftlich zu erfassende Geschehen Dispositionen und bildet dadurch mitunter Regelmäßigkeiten, aber nicht der Zeitpunkt des Eintretens, nicht der Umfang und Inhalt der Werte und darum auch nicht die Folgen lassen sich strukturgesetzlich ableiten. Spengler versucht dies auch gar nicht, sondern er überträgt einfach einen

1) O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes. I. Bd. 11.—14. Aufl. 1920.

in seinen Grenzen wohlgesicherten Typ auf alles Geschehen, und sieht nicht ein, daß diese Übertragung nur dann gerechtfertigt wäre, wenn er nachweisen könnte, daß auch das Irrationale gesetzmäßig zu verstehen ist. Daher finden sich in seinem Buche neben richtigen Charakterisierungen völlig falsche. Man denke z. B. bei seiner Behauptung vom Niedergang der abendländischen Wissenschaft an die Physik, die wohl niemals in so tiefgreifenden, fruchtbaren und folgereichen Gedankenkreisen gestanden hat, wie sie heute die Relativitätstheorie und die Forschungen über das Innere der Atome bilden. Diese ganze Auffassung wird aber erst möglich durch die zweite Verallgemeinerung, in der Spengler den Organismentyp auch auf die Geltung der Werte ausdehnt. Er sieht den eigenartigen Gegenstandscharakter der Werte nicht. Für ihn gibt es keine allgemeingültige, absolute Wahrheit [1]). Er ist extremer Relativist und nur dadurch wird es ihm möglich, die Werte formell in den Gegenstandsbereich des naturwissenschaftlich zu erfassenden Ablaufes einzustellen und seinen Typen zu unterwerfen. Hier muß man ansetzen, wenn man seine Theorie der Geschichtswissenschaft an ihrer tiefsten und zugleich wundesten Stelle angreifen will. Schwer wird die Überwindung nicht, wenn es auch sicher ist, daß das Feuerwerk der letzten Konsequenzen der Theorie noch lange blenden wird. Man könnte zeigen, wie der Satz „Es gibt keine ewigen Wahrheiten“ sich selbst widerspricht; er mag richtig oder unrichtig sein, immer folgt daraus, daß es doch solche Wahrheiten gibt. Man fragt sich voll Erstaunen, wie es Spengler möglich macht, einen Standpunkt über den Kulturen zu gewinnen. Seine Theorie ist ja auch ein Erzeugnis abendländischer Wissenschaft. Wenn nun alle Wahrheit und Wissenschaft nur für einen bestimmten Kulturkreis gilt, dann auch offenbar die seinige. Glänzender hat noch nie jemand in der Wissenschaft seine eigenen Gedanken selber widerlegt, als Spengler es getan hat.

Wir halten also an der negativen Erkenntnis fest, daß die Geschichtswissenschaft keine Gesetzeswissenschaft sein kann. Wie erfaßt nun die Geschichte ihren Gegenstand, wenn sie es nicht generalisierend tut? Auch an dem original-individuellen Ablauf läßt sich vieles generalisierend betrachten. Aber das muß sie der Strukturwissenschaft überlassen. Was den Gegenstand zu ihrem

---

1) a. a. O. S. 34, S. 58, S. 65.

Gegenstand macht, ist nicht dieses Allgemeine, das der Gegenstand sogar mit Gegenständen gemeinsam haben kann, die überhaupt nichts Historisches besitzen, sondern es ist das Besondere, das Individuelle, das, was ihn von den anderen unterscheidet, das, was wegen der Irrationalität eben gar nicht anders denn als Individuelles verstanden und erfaßt werden kann. Die Geschichtswissenschaft muß also, wenn sie ihren Gegenstand erfassen will, auch abstrahieren, nur nicht in dem Sinne der Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft sieht vom Individuellen ab und behält das Allgemeine, die Geschichtswissenschaft sieht vom Allgemeinen ab und behält das Individuelle. Dort ist die generalisierende Abstraktion, hier die individualisierende Abstraktion die Methode. Aber wohlverstanden: nicht bei allem individuellen Geschehen macht die Geschichtswissenschaft das so, sondern nur bei dem original-individuellen.

Die Wirklichkeit des Original-Individuellen besitzt absolute Heterogeneität. Die vollständige Darstellung dieser Wirklichkeit ist für die Geschichtswissenschaft deshalb unmöglich. Gibt es aber hier keine Scheidung in Wesentliches und Unwesentliches? Ohne Zweifel kann man sie machen. Wenn ich in diesem Augenblicke vom Schreibtisch aufstehen und zufällig sehen würde, daß ein Buch meiner Bibliothek nicht an seinem richtigen Platze ist und dadurch späteres Suchen erschwert wird, so würde ich es richtig einstellen. Dieses Geschehen wäre ein historisches Geschehen, aber es wäre der Geschichtswissenschaft höchst gleichgültig. Wie trennt nun die Geschichtswissenschaft das Wesentliche vom Unwesentlichen? Hier hilft ihr im Grunde dasselbe Moment, das ihr Gegenstandsgebiet überhaupt herstellt, das Irrationale. Das Eintreten der Werte in die sinnliche Wirklichkeit stellt etwas Neues in die Naturwelt hinein, es schafft langsam Gebilde, die ohne es nicht da wären, es macht eben, daß das historische Geschehen auch von Werten gelenkt wird. Es ist die Ursache, daß wir nicht nur Natur, sondern auch Kultur haben. Historisch wesentlich nennt die Geschichtswissenschaft nun das, was nicht für ein Individuum, sondern für mehr oder weniger große Gemeinsamkeiten von Menschen bedeutsam ist, mit anderen Worten, was Beziehung auf Kulturgüter hat.

Die allgemeine Methode der Geschichtswissenschaft ist also zweifach. Das Irrationale zwingt sie zur individualisie-

renden Abstraktion, zum Abheben des Individuellen von dem strukturgesetzlich nicht ganz erfaßbaren Ablauf; die absolute Heterogeneität zwingt sie zur isolierenden Abstraktion, zum Scheiden des historisch Wesentlichen vom Unwesentlichen. Die individualisierende Methode der historischen Wissenschaften ist nicht das genaue Gegenstück zu der generalisierenden der Strukturwissenschaften. Denn während die generalisierende Methode schon dort, wo es nötig ist, die Heterogeneität überwindet und das Wesentliche heraushebt, tut die individualisierende Methode das nicht, und zwar aus dem einfachen Grunde nicht, weil das Individuelle eben der Ausdruck der Heterogeneität ist. Sie muß deshalb eine Ergänzung durch eine andere Methode, die isolierende, bekommen, die das Wesentliche vom Unwesentlichen trennt. Es ist also nicht der Begriff der Kultur, der das historische Geschehen charakterisiert und der die individualisierende Abstraktion nötig und möglich macht, sondern das alles schafft das Irrationale. Aber in der vom Irrationalen bestimmten historischen Wirklichkeit hilft der Kulturbegriff die absolute Heterogeneität überwinden, macht also die Geschichtswissenschaft als Wissenschaft möglich. Weil nun aber das Eintreten der Werte in die sinnliche Wirklichkeit die Kultur hervorbringt, beruht letzten Endes auch diese Möglichkeit auf dem Dasein des Irrationalen. So sind beide Methoden vom Gegenstand her bestimmt, und auch von diesem Standpunkte aus wird das logische Wesen der Geschichtswissenschaften richtig bezeichnet, wenn man sie Kulturwissenschaften nennt.

Noch ein Wort über die besondere Form, die die individualisierende Methode annimmt. Weil die Geschichtswissenschaft es mit dem original-individuellen Ablauf des Geschehens zu tun hat, die Induktion aber das bleibende Homogene erfassen will, so kennt die Geschichtswissenschaft eine Induktion im eigentlichen Sinne nicht. Es gibt also empirische Wissenschaft ohne Induktion. Weil nun aber die Vergangenheit vom Historiker nur in winzigem Ausmaße unmittelbar erlebt ist, so kann die Geschichtswissenschaft zu ihr nur in den Zeugnissen der Vergangenheit in Beziehung treten: sie muß als individualisierende Wissenschaft Zeugniswissenschaft sein.

Somit haben wir den Rickertschen Gegensatz „Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft“ erweitert in den Gegensatz „Strukturwissenschaft und Kulturwissenschaft“, und zwar in zwingender Folgerichtigkeit aus dem Versuche heraus,

die Wissenschaften vom Gegenstande her zu bestimmen. Mir scheint zunächst, daß Struktur ganz gut das ausdrückt, was hier im Gegensatz zur Kultur gemeint ist und was Natur im engeren Rahmen bezeichnet. Struktur bedeutet zunächst das Ungemachte, Selbstgewachsene, das natürlich Seiende im Gegensatz zum Gepflegten, Geschaffenen der Kultur. Man spricht kaum von der Struktur einer Statue, wohl aber von der Struktur des Marmors. Und wenn das Wort einmal von Kulturdingen gebraucht wird, da meint es in der Regel Strukturwissenschaftliches, das ja mit allen Kulturdingen verknüpft ist. Struktur bezeichnet zweitens das Ruhende, das zeitlos Seiende im Gegensatz zum zeitlich Ablaufenden der Kulturerscheinungen. Das Begriffspaar Struktur—Kultur behält hier auch dieselbe Aufgabe wie das Rickertsche Paar. Der Begriff Kultur ist auch hier das, was die Geschichtswissenschaft als Wissenschaft begründet, indem es die Heterogeneität ihres Gegenstandsbereiches überwinden hilft. Natur ist bei Rickert mit Gesetz untrennbar verbunden: Wo Natur, da Gesetz. Weil nun das Gesetz als Erfassung des Homogenen die Heterogeneität des sinnlichen Gegenstandsbereiches überwindet und so die Naturwissenschaft als Wissenschaft möglich macht, ist die Gegenüberstellung Natur—Kultur gestattet. Damit weist aber dieser Gegensatz schon über sich selbst hinaus. Denn in allen Gegenstandsgebieten mit Ausnahme des historischen gibt es Gesetze. Wo Struktur ist, da ist Gesetz, und, so können wir hinzufügen, wo Gesetz ist, da ist Struktur. Der Gegensatz Struktur—Kultur hat demnach denselben logischen Typus wie der engere Rickertsche Gegensatz Natur—Kultur, und somit bietet sich der Strukturbegriff als eine selbstverständlich verblaßte, aber doch treffende Erweiterung des Naturbegriffes zum Gebrauche in der Wissenschaftstheorie an.

V. Die allgemeine Methode der Naturwissenschaft.

Wir haben schon angedeutet, daß die allgemeine Methode der Naturwissenschaft (die das ausdrückt, was den Methoden der Strukturwissenschaft gemeinsam ist) generalisierend ist und auf dem Dasein von Homogenem beruht. Die generalisierende Methode nimmt nun in der Naturwissenschaft die besondere Form der Induktion an. Wir dürfen aber, um das richtig zu verstehen, eine wichtige Unterscheidung nicht aus den Augen lassen. Die Generalisationen der Naturwissenschaft werden erreicht nicht nur

auf dem Wege der Induktion, sondern auch durch Deduktion, Vergleich, Analogie, Intuition usw. Aber gerechtfertigt werden sie ausschließlich durch die Induktion. Die auf irgend eine Weise gefundene Bestätigung in der Erfahrung ist der einzige legitime Weg, auf dem letzten Endes die Geltung der naturwissenschaftlichen Generalisationen erwiesen wird.

Wir zerlegen unsere Ableitung der Induktion aus dem Gegenstandscharakter der sinnlichen Wirklichkeit in zwei Teile. An erster Stelle zeigen wir, wie sich aus der Struktur dieser Wirklichkeit die sogenannte Inhalt-Umfang-Relation (I-U-R) ergibt, an zweiter Stelle, wie die I-U-R eine notwendige Bedingung der Induktion ist. Der Zusammenhang, den wir hier beschreiben, ist von Zilsel[1]) aufgewiesen worden. Wir ändern seine Darstellung ein wenig ab.

Man kann mehrere oder alle Gegenstände derselben Art zu einer Klasse zusammenfassen und nennt sie dann Glieder der Klasse. Im ersten Falle sprechen wir von immanenter Klassenbildung und interessieren uns im folgenden nur für sie. Jede Klasse kann wieder als ein Gegenstand mit einem Inhalt betrachtet werden. Es ist nur von vornherein nicht klar, was wir unter dem Inhalt einer Klasse verstehen sollen. An und für sich kann man zweierlei damit meinen: entweder faßt man alle Inhaltsteile der Glieder zusammen oder nur diejenigen, die den Gliedern gemeinsam sind. Das erstere ist aber wegen der Heterogeneität der sinnlichen Wirklichkeit ausgeschlossen. So bleibt das zweite allein übrig. Um seine Rechtmäßigkeit einzusehen, braucht man nur zu überlegen, daß die gemeinsamen Inhaltsteile der Glieder ja alle Teile sind, die die Klasse als ein Gegenstand besitzt.

Wir fragen uns nun, wie sich Inhalt und Umfang bei immanenter Klassenbildung zu einander verhalten.

Wenn ich zu einem einzelnen Gegenstande $I_1 U_1$ einen zweiten $I_2 U_2$ hinzufüge, so entsteht eine Klasse $(I_1 U_1 I_2 U_2)$ als neuer Gegenstand, dessen Umfang man mit $U_1 + U_2$, dessen Inhalt man aber, weil er nur die gemeinsamen Teile faßt, mit $I_1 I_2$ bezeichnen kann.

Ist, wenn wir unser Augenmerk auf die Anzahl der Inhaltsteile richten, $I_1 I_2$ größer, gleich oder kleiner als I_1?

---

1) E. Zilsel, Das Anwendungsproblem, 1916.

Es kann nicht größer sein. Denn wenn selbst I_2 größer als I_1 ist, so kann doch, weil $I_1 I_2$ ja die gemeinsamen Teile bedeutet, $I_1 I_2$ höchstens gleich I_1 sein.

$I_1 I_2$ kann aber auch nicht gleich I_1 sein. Ein Merkmal der Heterogeneität ist ja die Andersartigkeit, die besagt, daß jeder Inhalt auch Teile hat, die andere Inhalte nicht haben. I_1 hat also auch andere Teile als I_2. Da nun $I_1 I_2$ die gemeinsamen Teile bedeutet, kann es nicht gleich I_1 sein, sondern muß kleiner sein als I_1.

Fügen wir nun zu ($I_1 U_1 I_2 U_2$) einen weiteren Gegenstand $I_3 U_3$ hinzu, so können wir diese Betrachtung mit dem gleichen Ergebnis wiederholen. Das Ergebnis hat also allgemeine Geltung. Gehen wir umgekehrt von der Klasse aus und lassen Glieder weg, so nimmt der Inhalt ab. Es ergibt sich also schließlich die I-U-R: Mit wachsendem Umfang nimmt der Inhalt ab und umgekehrt.

Betrifft die Inhaltsabnahme nun alle Teile in der gleichen Weise? Sie tut das nicht. Denn da es in der sinnlichen Wirklichkeit auch unechte Teile gibt, die bei Gegenständen derselben Art zahlreiche gemeinsame Teile erzeugen, so werden offensichtlich die echten Teile in erster Linie von der Inhaltsabnahme betroffen. Was nun aber hier die der Heterogeneität überlagerte Homogeneität tut, das kann ich bei immanenter Klassenbildung mit Absicht bei echten Teilen tun, nämlich einen echten Teil so festhalten, daß die Inhaltsabnahme ihn nicht betrifft. Wenn ich z. B. eine elastische Kugel oft unter dem Winkel von 30° wider eine feste Wand stoßen lasse, dann habe ich unter den unendlich vielen Gegenständen „Stoß der elastischen Kugel wider die feste Wand“ diejenigen wirklich erzeugt, die den echten Inhaltsteil „unter dem Winkel von 30°“ besitzen. Anstatt zu sagen, daß man einen Inhaltsteil festhalte, kann man also auch sagen, man wähle aus einer Klasse Individuen unter einem bestimmten Gesichtspunkte aus, und diesen Gesichtspunkt liefert eben der festgehaltene Inhaltsteil.

Um nun zu sehen, wie die Induktion auf der I-U-R beruht, nehmen wir das Beispiel von vorhin. Ich lasse eine elastische Kugel beliebig oft wider eine feste Wand stoßen und wähle dann unter all den Gegenständen dieser Klasse diejenigen mit dem echten Inhaltsteil „unter dem Winkel von 30°“ aus. Dann wird sich zeigen, daß bei den ausgewählten Gegenständen stets außer diesem Teil noch ein weiterer Teil konstant geblieben ist, nämlich

das „Abprallen unter dem Winkel von 30°". Es treten also konstante Verknüpfungen von Inhaltsteilen auf. Weil nun nach der I-U-R die echten Teile in erster Linie von der Inhaltsabnahme betroffen werden, so müssen wir schließen, daß der festgehaltene Teil gar kein echter Teil ist, sondern mit dem anderen notwendig verknüpft ist. Wir schließen demnach auf Grund der I-U-R von der Konstanz einer Verknüpfung auf die Notwendigkeit, und das ist der Typus jedes Induktionsschlusses. Wende ich die I-U-R noch öfter auf die genannte Gegenstandsklasse an, so ergibt das schließlich den allgemeinen Satz, daß das Abprallen stets unter demselben Winkel wie das Aufprallen geschieht. Wir sehen, daß jede Induktion ein System von immanenten Klassenbildungen mit festgehaltenen Inhaltsteilen enthält.

Sicher ist also nach dieser Analyse, daß jede Induktion auf der I-U-R beruht; es fragt sich nur, ob sie darauf beruhen muß, ob also die I-U-R eine notwendige Bedingung der Induktion ist. Wir wollen einmal annehmen, die I-U-R gelte nicht. Was würde die Folge sein? Dann müßten außer den notwendigen Verknüpfungen noch andere auftreten, die zufällig sind, und es wäre uns unmöglich, die zufälligen von den notwendigen zu unterscheiden. Wenn ich, um bei dem genannten Beispiel zu bleiben, die Kugel unter dem Winkel von 30° mit verschiedenen Geschwindigkeiten $v_1, v_2, v_3 \ldots v_n$ aufprallen ließe, so würde sich etwa ergeben, daß das Abprallen stets unter dem Winkel von 30° mit der gleichen Geschwindigkeit v_3 erfolgt, so daß also dann der eine festgehaltene Inhaltsteil „Stoß unter 30°" mit den beiden Inhaltsteilen „Abprall unter 30°" und „Abprall mit der Geschwindigkeit v_3" verknüpft erschiene. Die Induktion wäre in diesem Falle ausgeschlossen. Daraus folgt, daß die Induktion die I-U-R notwendig voraussetzt. Da nun aber die I-U-R, wie wir sahen, nur bei der bestimmten Struktur der sinnlichen Wirklichkeit vorhanden ist, so ergibt sich, daß die Induktion bei dieser und nur bei dieser Struktur einer Wirklichkeit möglich ist, daß sie die Methode ist, die diese Struktur sich aus allen Methoden auswählt.

Um nicht mißverstanden zu werden, möchte ich noch betonen, daß die I-U-R durchaus nicht die einzige Bedingung der Induktion ist. Sie hilft die konstanten Verknüpfungen finden. Der Schluß von der Konstanz auf die Notwendigkeit aber muß eigens logisch gerechtfertigt werden. Das geht nun über die Grenze hinaus, die wir uns gezogen haben. Es genügt für unsere Aufgabe,

wenn wir erkannt haben, daß die I-U-R eine notwendige Bedingung der Induktion ist.

VI. Die allgemeine Methode der Mathematik.

Auch die Mathematik generalisiert (aber ohne Abstraktion). Diese Behauptung mag auf den ersten Blick Verwunderung erregen und Widerspruch wachrufen. Bei genauerem Zusehen erweist sie sich aber als richtig. Die Mathematik generalisiert schon, wenn sie Buchstaben für Zahlen setzt. Sie faßt die Gleichungen der verschiedenen Kegelschnitte in der allgemeinen Kegelschnittsgleichung zusammen. Sie begnügt sich nicht damit, beliebige Primzahlen rechnerisch zu erhalten, sondern sucht allgemeine Gesetze der Verteilung der Primzahlen. Sie stellt allgemeine Sätze über die Wurzeln von Gleichungen auf. Sie versucht ganze Gebiete einheitlich zu verstehen, z. B. vom Gruppenbegriff aus die euklidische Geometrie oder die Gleichungen in der Galoisschen Theorie. Kurz, sie forscht immer nach allgemeinen Standpunkten, die das Besondere einschließen und von wo aus es sich infolgedessen erfassen läßt.

Auch zu den mathematischen Generalisationen führen die verschiedensten Methoden, Induktion, Deduktion, Analogie, der Instinkt, den jeder echte Forscher hat. Aber die einzige Methode, durch die die mathematischen Generalisationen bewiesen werden, ist die Deduktion.

Wir führen nun den Beweis dafür, daß die Generalisation vom Gegenstande der Mathematik gefordert wird, und zwar in der eigenartigen Form, in der sie hier auftritt, auf indirektem Wege. Wir werden erstens sehen, daß die Struktur des mathematischen Gegenstandsbereiches die Induktion ausschließt. Die Deduktion bleibt also als einziges legitimes Beweismittel übrig; die Deduktion führt aber zur Generalisation oder setzt sie voraus. Wir werden zweitens erkennen, wie der absolut sichere Charakter der mathematischen Deduktion gleichfalls auf jener Struktur beruht.

Die Struktur des Wirklichkeitsbereiches der mathematischen Gegenstände ist so, daß in ihm die Andersartigkeit zum Teil, die Unübersehbarkeit ganz geschwunden ist. Nehmen wir zunächst den Fall, daß zwei absolut gleiche Gegenstände zu einer Klasse vereinigt werden, so ist offenbar der ganze Inhalt jedes Gegenstandes der gemeinsame Inhalt. Er bleibt konstant, so viele von den ab-

solut gleichen Gegenständen wir auch hinzunehmen. Hier gilt also jedenfalls die I-U-R nicht.

Fassen wir nun zwei mathematische Gegenstände mit verschiedenem Inhalt zusammen, z. B. die Zahlen 5 und 7 oder zwei Ellipsen, so tritt im allgemeinen gleich mit diesem Schritte der Klassenbildung schon die Konstanz des Inhaltes ein; der Inhalt ist jetzt, weil er nicht unübersehbar ist, bereits zusammengeschrumpft auf das, was allen Gliedern der Klasse gemeinsam ist. Es kann natürlich durch Zufall vorkommen, daß die Konstanz noch nicht gleich beim ersten Schritt vorhanden ist, wenn ich z. B. zwei Ellipsen nehme, deren kleine Achsen gleich sind. Aber solche Zufälligkeiten müssen außer Betracht bleiben. Die I-U-R verlangt einen bei jeder Umfangszunahme abnehmenden Inhalt. Sie gilt also auch im vorliegenden Falle nicht.

Das Nichtbestehen der I-U-R im mathematischen Gegenstandsgebiet läßt sich auch indirekt beweisen. Wir hörten im vorigen Abschnitt, daß, wenn die I-U-R nicht gilt, zufällige Konstanzen auftreten müssen und wir außerstande sind, zufällige von notwendigen zu unterscheiden. Dieser Zustand liegt nun tatsächlich im mathematischen Gebiete vor. Daß z. B. der Ausdruck $x^2 + x + 41$ eine Primzahl ist, ist eine für viele Fälle zufällig auftretende Verknüpfung; sie ist aber nicht notwendig, denn für $x = 40$ ist sie z. B. falsch. Ob ferner der Satz, daß jede gerade Zahl sich als die Summe zweier Primzahlen darstellen läßt, notwendig gilt oder nur zufällig für die bis jetzt untersuchten geraden Zahlen, wissen wir nicht.

Wir sehen also, daß die I-U-R im Bereiche der mathematischen Gegenstände nicht besteht. Weil sie aber eine notwendige Bedingung der Induktion ist, kennt die Mathematik auch keine Induktion. Wir wollen nur einen Augenblick darauf aufmerken, daß die Mathematik die I-U-R sozusagen in ihr Gegenteil verkehrt. Wenn nämlich ihre Generalisationen Aussagen über Relationen zwischen homogen-quantitativen Gegenständen sind, so enthalten diese Aussagen nicht die gemeinsamen Inhaltsteile der Gegenstände, sondern alle Inhaltsteile. Die Ellipsengleichung enthält alle Besonderheiten aller Ellipsen, die Kegelschnittsgleichung alle Besonderheiten aller Kegelschnitte, die Gleichung der Flächen zweiter Ordnung alle Besonderheiten aller Flächen zweiter Ordnung usw.

Man könnte unseren Beweis dafür, daß die Deduktion von der

Struktur des mathematischen Gegenstandsbereiches gefordert wird, deshalb noch nicht für geschlossen halten, weil doch die sog. vollständige Induktion in der Mathematik möglich sei. Hier muß man unterscheiden. Wenn man mit Windelband[1]) den Schluß vom universalen auf das generelle Urteil als vollständige Induktion bezeichnet, so ist, wie Windelband selbst bemerkt, kein Unterschied von der eigentlichen Induktion vorhanden. Jener Schluß ist aber in der Mathematik unmöglich. Denn in ihr ist jedes universale Urteil zugleich ein generelles, weil alle möglichen, d. h. widerspruchsfreien Gegenstände des mathematischen Bereiches wirklich sind. In allen anderen Fällen ist die sog. vollständige Induktion überhaupt keine Induktion.

Es erübrigt noch ein Wort über den absolut sicheren Charakter der mathematischen Deduktion. Worauf er beruht, können wir auf indirekte Weise folgendermaßen finden. Wir suchen die Wissenschaften, die die gleiche Gewißheit wie die Mathematik ergeben und lesen dann die Übereinstimmungen zwischen ihren Gegenständen ab. Es gibt nun nur eine einzige Wissenschaft von derselben Gewißheit, die Relationstheorie; die mathematische Naturwissenschaft kommt nicht in Betracht, weil sie ihre Gewißheit ja nur von der Mathematik hat. Mathematik und Relationstheorie stimmen nun darin überein und unterscheiden sich dadurch von allen anderen Wissenschaften, daß sie sich mit homogenen Gegenständen beschäftigen. Auf der Homogeneität ihres Gegenstandsbereiches beruht also die Gewißheit der Mathematik[2]).

VII. Allgemeine Resultate.

Da es sich in den vorstehenden Ausführungen zum Teil um einen ersten Versuch handelt, in das Wesen gewisser Zusammenhänge einzudringen, und ich die großen Linien nicht durch vieles Beiwerk überdecken mochte, habe ich möglichste Kürze angestrebt. Dadurch sind vielleicht mehr Probleme aufgegeben als gelöst worden. Trotzdem sind wir in der Lage, auch etwas Allgemeines über unser Hauptproblem des Verhältnisses von Gegenstand und Methode abzuheben.

---

1) Windelband in der Enzyklopädie der philos. Wissenschaften, *1*, 40, 1912.

2) Eingehenderes über die Probleme dieses Abschnittes und vor allem über ihre gegenstandstheoretische Grundlage in meiner beim III. Abschnitt zitierten Schrift über den Gegenstand der Mathematik.

Dieses Verhältnis stellt sich etwa so dar. Der allgemeine Charakter der Methode einer Wissenschaft hängt davon ab, ob für sie die Gegenstände ihres Bereiches nur heterogen oder auch homogen sind. Besitzt das Gegenstandsgebiet einer Wissenschaft auch Homogeneität, die nicht ausschließlich von der Gegenstandstheorie erfaßt wird, so ist die Generalisation möglich und nötig. Weil das in den Gegenstandsgebieten der Strukturwissenschaften der Fall ist, läßt sich ihre Methode allgemein als generalisierend (nicht immer durch Abstraktion) charakterisieren. Daß die historischen Wissenschaften trotz der homogenen Bestandteile ihres Gegenstandsgebietes nicht generalisieren, liegt daran, daß diese homogenen Teile von der Naturwissenschaft und der Gegenstandstheorie schon erfaßt werden. Der besondere Charakter, den die generalisierende Methode einer Wissenschaft annimmt, ist durch das Maß bestimmt, in dem das Heterogene vom Homogenen durchherrscht wird.

Wir lassen die Frage offen, ob das Begriffspaar heterogen-homogen ausreicht, um auf allen Gegenstandsgebieten den Zusammenhang zwischen Gegenstand und Methode aufzuweisen.

Noch zwei Bemerkungen zum Schluß.

Zunächst läßt die Abhängigkeit der Methode vom Gegenstande der Persönlichkeit des Forschers einen großen Spielraum. Der Gegenstand eines Gebietes verlangt nur eine bestimmte allgemeine Methode der Rechtfertigung. Wie diese Methode im einzelnen Falle gehandhabt und ausgebaut wird, ist Sache des Forschers. Ein Vergleich kann das verdeutlichen: wenn jemand sich einen Anzug aussucht, so verlangt seine Gestalt einen zu ihr passenden Anzug; aber der Stoff, die Farbe, der Schnitt usw. können beliebig ausgewählt werden. Fast ganz Sache des Forschers ist die Art und Weise, wie er die Wahrheiten seiner Wissenschaften findet; dabei kommt es übrigens weniger auf die Methode, sondern mehr auf die Problemstellung an.

Nachdem ich schon in den einleitenden Worten angedeutet habe, daß unsere Überlegungen zwar ihre Wurzel in Rickertschen Gedankenkreisen haben, aber nicht nur über sie hinauswachsen, sondern sie auch manchmal durchbrechen, möchte ich endlich, um Mißverständnisse bei solchen, die die Rickertschen Gedanken noch immer nicht verstehen können, auszuschließen, die hauptsächlichsten Gegensätze zu Rickert — und nur diese — noch kurz zusammenstellen.

1) Nach Rickert können zwei Wissenschaften denselben Gegenstand haben und sich nur durch ihre Methode unterscheiden; das ist für ihn z. B. der Fall bei Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft. Ich bin der Ansicht, daß jede Wissenschaft einen ihr und nur ihr eigentümlichen Gegenstand besitzt und daß von diesem Gegenstande her die allgemeine Methode der Wissenschaft und ihre besondere Form bestimmt sind. Nur von diesem Standpunkt aus ist die Verschiedenheit der Methoden zu verstehen und zu begründen, wie ich praktisch an drei Beispielen gezeigt habe. Wir sehen also bei Rickert eine Überschätzung der Methode und eine Unterschätzung des Gegenstandes, die vermutlich mit seiner Erkenntnistheorie zusammenhängen.

2) Als Gegenstand der Geschichtswissenschaft haben wir aus dem Gegenstandssystem abgeleitet den original-individuellen Ablauf des sinnlichen Geschehens, während Rickert ihn in der sinnlichen Wirklichkeit selbst erblickt. Für uns ergibt sich so ohne weiteres, daß nur Menschheitsgeschichte Geschichte ist, und manche der von Rickert sog. Mischformen unter den Wissenschaften, wie z. B. die Biologie, machen uns keine Schwierigkeit mehr.

3) Rickert stellt die generalisierende Abstraktion als Methode der Naturwissenschaft und die individualisierende Abstraktion als Methode der Geschichtswissenschaft in genaue Parallele. Aber dieser Parallelismus besteht nicht. Denn die individualisierende Methode leistet nicht alles das auf ihrem Gegenstandsgebiet, was die generalisierende auf dem ihren leistet, sondern nur einen Teil davon. Den anderen Teil — die Überwindung der Heterogeneität des Gebietes — übernimmt bei der Geschichtswissenschaft die isolierende Abstraktion. —

Alle unsere Überlegungen bewegen sich außerhalb der erkenntnistheoretischen Sphäre. Wie sie sich in das Transzendentalproblem einfügen, mag eine spätere Arbeit zeigen.

Nachschrift bei der Korrektur. Kurz vor der Korrektur erschien die 3. und 4. Auflage von Rickerts Buch „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, die dem Gegenstand sein Recht geben soll. Ich kenne sie bis jetzt nicht, hätte sie aber auch nicht mehr berücksichtigen können.

Der Darwinismus und die logische Struktur des biologischen Artbegriffs [1]).

Von Privatdozent Dr. **Emil Ungerer,** Karlsruhe.

Mit wieviel Recht man auch die Naturwissenschaft, die von der Erfahrung ausgeht und ihrer Bestimmung sich widmet, eine Tatsachenwissenschaft nennt, wie treffend man sie, die feste Formen des Geschehens und des Soseins sucht, als Gesetzeswissenschaft kennzeichnet: wo wir irgend größere Abschnitte ihrer Geschichte im Zusammenhang überschauen, sehen wir ihre Fragestellung, ihr Arbeitsverfahren und ihre Ergebnisse bedingt durch große Theorien. Sie sind es, die ganzen Zeiträumen der Wissensgeschichte ihr Gepräge geben. Als kühne Ideen weisen sie nach einem Ziele, zu dem sogleich eine Schar von Hypothesen nach mancherlei Plänen Wege zu zeigen versucht, auf denen erst die Forschung dann jene Gesetze findet, durch die sie Tatsachen bestimmt.

So ist die Biologie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts — fast bis in ihre letzten Auszweigungen — bedingt durch jenes Theorien- und Hypothesengebilde, das man als Darwinismus bezeichnet, und das in seinem wesentlichen Grundstock auch wirklich Charles Darwins Werk war. Wenn man von allem Beiwerk absieht, so enthält seine Lehre zwei Hauptbestandteile, die man unter Anhängern und Gegnern früh scharf geschieden hat: die

1) Literaturangaben über die sachliche Seite der behandelten Fragen, die den Text dieser kurzen Ausführungen zu stark belasten würden, finden sich in meiner als Heft 14 von J. Schaxels „Abhandlungen zur theoretischen Biologie“ (1921) erscheinenden Arbeit „Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie“, wo die hier dargestellten Probleme unter anderen Gesichtspunkten erörtert werden. Dort wird auch der Erblichkeitsbegriff des Neodarwinismus und des Neolamarckismus berücksichtigt, sowie zu Stadlers Auffassung des Darwinismus in seiner Schrift über „Kants Teleologie“ (1874) Stellung genommen.

Lehre von der Abstammung der Lebewesen, von ihrem genetischen Zusammenhang, die ihre vielgestaltige Mannigfaltigkeit auf ihre Geschichte zurückführt, ihre Herkunft von einfachsten Organismen auf den im biologischen System vorgezeichneten (in Vergangenheit oder Gegenwart verwirklichten) Zwischenstufen behauptet, — und die Lehre von der Entstehung dieser Gesamtheit von Lebewesen durch ununterbrochene Variabilität unter Ausmerzung aller „nichtangepaßten" Organismen im Kampf ums Dasein, die Lehre von der natürlichen Selektion. Beiden Teilen zugleich verdankt der Darwinismus seinen unerhörten Siegeszug weit über die Grenzen der Biologie hinaus. Im Abstammungsgedanken erhielt die uralte Entwicklungsidee neue Gestalt, der sich kein geschichtlich aufzufassendes Geschehen entziehen konnte. Durch die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl wurde der seltsam gesetzmäßige Bau der Organismen und das verwickelte Getriebe des organischen Geschehens — welch beide man in voraufgehenden Zeitaltern der Biologie ohne Zielstrebigkeit, ohne Verwendung der Zweckidee meist nicht zu erklären gehofft hatte — zurückgeführt auf die sich von selbst ergebende Auslese zufälliger Treffer nach Wahrscheinlichkeitsregeln, und damit schien das Gebiet des Lebens der Gesetzmäßigkeit einer rein mechanischen Kausalität unterworfen zu werden, die man gerade als Ziel aller anorganischen Wissenschaften anzusehen gelernt hatte, und so eine überwältigende Einheit des Weltbildes gewährleistet zu sein. Geschichtliches Denken auf Grund der Entwicklungsidee und mechanistische Weltauffassung mit allgemeinen Gesetzen und Zufälligkeit alles Besonderen: diesen beiden methodischen Grundstimmungen fügte der Darwinismus sich ein, und sie bereichernd und befestigend, als ihre Einheit im Gebiet der Biologie, erfocht er seine Siege.

Der Abstammungsgedanke hat sich gegen anfänglichen Widerstand fast unbestritten durchgesetzt, trotzdem er im Ganzen nicht nur unbewiesen, sondern auch unbeweisbar, im Einzelnen günstigenfalls wahrscheinlich zu machen ist. Die sogenannten „Beweise" der Abstammungslehre haben im allgemeinen die Form, daß eine Menge von Tatsachen, die sonst einfach hinzunehmen sind, eine neue Bedeutung erlangen, als teilweise „erklärt" erscheinen, wenn man einen genetischen Zusammenhang zwischen verschiedengearteten Lebewesen annimmt. So dienen vor allem die Tatsachen der mannigfach abgestuften systematischen Verwandtschaft, d. h.

die verschiedenen Grade der Übereinstimmung der Lebewesen in stofflicher und organisatorischer Beziehung, in der Aufeinanderfolge ihrer Formbildung und im Ablauf der Lebensvorgänge als ein Anzeichen der Wahrscheinlichkeit jener Umbildung, die allmähliche Steigerung der Unterschiede in diesen Merkmalen systematischer Verwandtschaft mit der Vergrößerung der räumlichen und zeitlichen Entfernung der Lebewesen voneinander als ein anderes. Eine Bestätigung der Abstammungslehre im Einzelnen müßte ferner durch die Nachprüfung ihrer notwendigen Voraussetzung, nämlich durch den Nachweis der erblichen Umbildung einer Form von Lebewesen in eine andere erbracht werden, obwohl auf diesem Wege nur die unerläßliche Bedingung jener Lehre, nicht ihre Ausdehnung auf das Ganze der lebenden Natur nachzuweisen ist. Sehr wesentlich ist freilich, daß auf beiden Wegen die Abstammungslehre auch nicht widerlegt werden kann. Das Fehlen vermuteter Verwandtschaftsbeziehungen zeigt höchstens, daß man sie an falscher Stelle gesucht hat und könnte bei weiter Ausdehnung etwa die Sonderhypothese des monophyletischen Stammbaums zu Fall bringen; mißglückte Umbildungsexperimente sind nicht beweiskräftig, da die erforderlichen Bedingungen nicht hergestellt sein können und außerdem der Erdgeschichte größere Zeiträume zur Verfügung stehen als dem experimentierenden Menschen. Die nirgends widerlegte und nicht widerlegbare Annahme einer echten Fortpflanzungsverwandtschaft der Lebewesen, die viele, sonst schlechtweg hinzunehmende Tatsachen in einheitliche Beleuchtung rückte und dem Bestreben entgegenkam, das Seiende als ein Gewordenes und Werdendes zu begreifen, mußte auch den entschiedensten Zweiflern mindestens als wahrscheinliche Hypothese gelten.

Ganz anders war von vornherein die Stellung der Selektionshypothese. Sie mußte experimentell unmittelbar nachgeprüft werden können und mußte überall durchführbar sein, sollte sie wirklich die „Erklärung“ der Abstammung enthalten. Gegen sie richteten sich von Anfang an die stärksten Angriffe, und obgleich der Sachverhalt heute im Wesentlichen klargelegt scheint, wird auch in der Gegenwart noch heftig um sie gestritten. Ihre Gegner kommen — so verschiedenartig ihre Einwände im einzelnen sind — methodisch von zwei verschiedenen Seiten: die einen suchen aufzudecken, was alles die Selektion nicht leisten kann, wenn sie besteht; die anderen suchen zu zeigen, daß sie in der von

Darwin vorausgesetzten Weise in der Natur überhaupt nicht bestehe.

Dabei wird diese Lehre von der natürlichen Zuchtwahl als ein bequem auswechselbares Glied innerhalb des „Darwinismus“ behandelt, als eine unter einer Reihe möglicher Hypothesen zur kausalen Erklärung der „Abstammung“. Diese verbreitete Anschauung bedarf einer erheblichen Vertiefung, die auf die Grundbegriffe der Darwin'schen Lehre zurückgehen muß. Diese war viel mehr als ein bloßer Versuch, den längst von anderen ausgesprochenen Gedanken eines genetischen Zusammenhangs der Lebewesen allgemein durchzusetzen und zu seiner Erklärung eine neue Hypothese (eben die Zuchtwahllehre) zu ersinnen. Sie stellte auch abgesehen von der Deutung der systematischen Verwandtschaft als eines Erzeugungszusammenhangs eine von Grund aus neue Auffassung der biologischen Systematik dar, die im vorangegangenen Zeitalter der idealistischen Morphologie zu einer vermeintlich klassischen Durchbildung gereift war.

Der große Naturforscher Darwin zeigte sich darin, daß er sich nicht damit begnügte, den morphologischen Verwandtschaftsbegriff jener alten Systematik einfach in den genetischen zu übersetzen und so im „Stammbaum“ die Grundlage des Systems zu erblicken, wie das nachher der größte Teil seiner Anhänger tat, die in dieser neuen Beleuchtung auch die alten Erkenntnisse für neue hielten, sondern daß er den Gedanken der Abstammung bis in die letzten Folgerungen zu Ende dachte und dadurch zu Voraussetzungen gelangte, deren Naturtatsächlichkeit er nun an einem ungeheuren Beobachtungsmaterial nachzuweisen suchte. In seinem Gedankengebäude ist die Zuchtwahllehre nicht einfach auswechselbar, denn sie ist eine Folgerung aus der Verknüpfung dieser letzten Voraussetzungen der Möglichkeit einer Abstammung, wie Darwin sie durch logische Zergliederung gefunden und durch tausendfältige Beobachtung bestätigt zu haben glaubte, mit der weiteren durch ebenso vielfache Beobachtung beglaubigten Tatsache des „Daseinskampfes“, d. h. des Untergangs aller Lebewesen, die ihren Lebensbedingungen nicht gewachsen sind.

Den von Darwin aufgestellten Voraussetzungen der Möglichkeit einer genetischen Verknüpfung von Lebewesen mit verschiedener systematischer Stellung liegt eine Kritik der Systembegriffe zugrunde, die durchaus nominalistisch gerichtet ist. Ganz im Geiste Berkeleys, Humes und der englischen Asso-

ziationspsychologen werden Allgemeinbegriffe der Biologie wie Gattung (Genus), Art (Spezies), Rasse (Varietät) als bloße Namen für eine unabgrenzbare Gesamtheit von Individuen aufgefaßt. Das Gegebene sind die Individuen, alle mehr oder minder untereinander verschieden, verschieden auch als Nachkommen desselben Individuums. Gesamtheiten von Individuen, die sich in nicht allzustark abweichenden Merkmalen unterscheiden, welche überdies bei ihren Nachkommen vorwiegend nicht festgehalten werden, heißen Varietäten; Varietäten mit strengerer „Erblichkeit" heißen Arten: beides also ineinander übergehende Klassenbegriffe (Abstraktionen erster Stufe). Ähnliche Arten werden unter einem Namen als Gattungen zusammengefaßt (Abstraktionen zweiter Stufe). Die Bemühungen um den Wesensbegriff der biologischen Art oder Spezies, wie überhaupt der biologischen Klassifikationsstufen, die noch kurz zuvor auf englischem Boden zu der interessanten Auseinandersetzung zwischen Whewell und John Stuart Mill geführt hatten, werden als sinnlos abgelehnt durch die Feststellung, daß es einen solchen Wesensbegriff gar nicht gebe: die Bezeichnung der Lebewesen nach Arten ist ihm bloße Konvention. Zwei Grundeigentümlichkeiten von ähnlicher Struktur haften dem Organismus an und daher auch allen Klassen von Organismen: sie sind nach den verschiedensten Richtungen hin und innerhalb der beobachteten Grenzen in jedem denkbaren Quantum veränderlich, und die der Änderung unterworfenen Merkmale sind in allen möglichen Graden vom völligen Fehlen bei den Nachkommen bis zur vollkommenen Übertragung auf alle Deszendenten erblich. Variabilität und Heredität, Veränderlichkeit und Erblichkeit sind stetige Eigenschaften: zwischen gegebenen Grenzen einer Veränderung (Variation) ist kein Grad der Ausprägung denkbar, der nicht auftreten könnte, und ebenso wird die Übertragung einer Veränderung auf die Nachkommen als keine diskret abgestufte gedacht, wie dies schon Darwins Wendung von der „strength of hereditary tendency" zeigt. Das ausnahmsweise Vorkommen plötzlicher erheblicher Abweichungen, von „Sprüngen", wird nicht geleugnet, aber es bleibt Ausnahme; von erheblicher Bedeutung für den Vorgang der Artbildung sind allein die kleinen, allseits stetigen Variationen, unter denen die den Außenbedingungen am besten gemäßen zur Fortpflanzung gelangen, während die übrigen im Daseinskampf zugrunde gehen.

Fassen wir das Ergebnis der Darwin'schen Kritik der Systembegriffe nochmals zusammen:

Damit ein Abstammungszusammenhang zwischen der Gesamtheit der verschiedenen Lebewesen möglich sei, darf es nicht erblich feste Arten geben, d. h. Lebewesen, die einen bestimmten Typus in ihrer Organisation wesenhaft ausprägen. Vielmehr unterscheiden sich die Nachkommen eines Organismus — oder zweier getrenntgeschlechtlicher Organismen — stets mehr oder minder untereinander und von den Erzeugern, und diese Veränderungen werden unter den Nachkommen aus den folgenden Generationen wiederum mehr oder minder stark festgehalten, wobei eine Eigenschaft bei der Wiederholung in der Nachkommenfolge immer „fester", d. h. in höherem Grade erblich wird. Die Abgrenzung von Varietäten oder Arten ist Sache bloßer Konvention: ihr Kriterium, genügend deutliche Unterscheidbarkeit und genügend lange Dauer der Erblichkeit, ist durch menschliche Willkür festgelegt. Die teleologische Zuordnung einiger der regellos nach allen Richtungen gehenden Änderungen zu bestimmten Außenbedingungen, inbezug auf die sie mehr oder minder „angepaßt" erscheinen, hat eine Auslese nach bestimmter Richtung zur Folge, sodaß die so ausgezeichneten Individuen zur Fortpflanzung gelangen. Dadurch kommt eine „fortschreitende" Entwicklung zu allmählich fest werdenden neuen „Arten" zustande. Allseitige und stetige Variabilität soll unter den zahllosen „Nieten" die wenigen „Treffer" gewährleisten, die zu Stufen einer Höherentwicklung und Neubildung werden können. Die der Veränderlichkeit entzogenen, ein für allemal durch Vererbung festgehaltenen Merkmale erscheinen dann als diejenigen der obersten Systemkategorien, der Klassen, Ordnungen und etwa noch Familien; etwas schon, wenn auch noch selten variabel sind die der Gattung, stärker veränderlich die der Spezies, ganz im Flusse die der Rasse.

Damit genügt Darwin eben den Bedingungen, die Kant — in der Kr. d. r. V., im „Anhang zur transzendentalen Dialektik" — als Grundvoraussetzungen der Klassifikation überhaupt festgestellt hat. Von den drei dort entwickelten Klassifikationsprinzipien fordert das der Einheit oder Homogenität „Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen" und spricht damit in einem den Stufenbau der Einteilung aller Lebewesen und innerhalb jeder Stufe die Gleichwertigkeit aller ihrer Einzigkeiten aus, d. h. den Gattungs- und den Klassencharakter der Systembe-

griffe. Durch das Prinzip der Mannigfaltigkeit oder Spezifikation wird die völlige Gleichheit zwischen den Einzigkeiten jeder Klasse verneint zugunsten ihrer Mannigfaltigkeit: kein Klassenbegriff soll an sich der letzte sein, es soll keine infimae species, keine untersten Arten geben. Und als Ergänzung postuliert das Prinzip der Verwandtschaft oder Kontinuität — wie so häufig bei Kant als dritter Schritt aus der Vereinigung der beiden anderen hervorgehend — einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stetiges Wachstum ihrer Verschiedenheiten: es soll „zwischen" zwei Arten immer noch andere geben bezw. geben können, die geringere Grade der Verschiedenheit von einer jener Arten zeigen, als diese untereinander. Mit dieser Behauptung der Unmöglichkeit unterster oder letzter Arten und mit der Forderung beliebig fortsetzbarer Einschaltung neuer Arten „zwischen" gegebene will Kant Voraussetzungen aller Systematik, aller Artbegrifflichkeit überhaupt — von Dingen und Vorgängen, von allem gesetzlich Verknüpfbaren — aufzeigen, ohne besondere Beziehung zu den Lebewesen als Naturgegenständen, die nach seiner Überzeugung (wenigstens noch in der Kr. d. r. V.) ganz im Linnéschen Sinne in der Natur als unveränderliche ohne Übergang voneinander getrennte Arten ein „quantum discretum" ausmachen sollen: denn ihm bleiben jene Forderungen Denkforderungen. Mag die Naturgegebenheit immerhin Unstetigkeit zeigen, — als Naturmögliches bedeutende, einem System einordenbare Begriffe müssen wir die Klassen ihrer Gegenstände jenen Stetigkeitsforderungen unterworfen denken, die keinen Klassenbegriff als untersten und keinen Artunterschied als letzten gelten läßt.

Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß die Darwin'sche Konstruktion des Artbegriffs von der Kants Ansicht gegenüber neuen Voraussetzung ausging, jene beiden letzten Kantischen Forderungen für das Denken seien durch die Naturgegebenheit restlos erfüllt. Die nach allen Seiten hin erfolgenden beliebig kleinen Variationen genügen dem Prinzip der Kontinuität, nach dem keine zwei naturgegebenen Arten als die einander an sich nächsten anzusehen sind; die Annahme einer gradhaft abstufbaren Erblichkeit läßt keine naturgegebene Art als „unterste" schlechthin erscheinen und erfüllt so die Forderung des Mannigfaltigkeitsprinzips. Den von Kant so tief erfaßten Gegensatz dieser beiden Prinzipien zum ersten der Homogenität, welches Einheit der Mannigfaltigkeit innerhalb jeder Stufe, echten Klassen-

charakter der Gattungsbegriffe verlangt, ein Gegensatz, der für Kant nur durch einen unendlichen Prozeß der „Bestimmung“ ausgleichbar gedacht werden kann, weil in ihm die nur für einen intellectus archetypus vollendbare Idee des Systems zum Ausdruck kommt, diesen Gegensatz beseitigt Darwin dadurch, daß er das logische Recht solcher Artbegriffe leugnet, daß er sie als strenge Begriffe von angebbarem Inhalt und Geltungsbereich nicht anerkennt, sondern als „Konventionen“ betrachtet, als willkürliche Festsetzungen, wie sie alle „Einheiten“ stetig abgestufter Mannigfaltigkeiten, alle Größenmaße der Längen, Flächen und Volumina, der Farben, Töne, Gewichte, Temperaturen usw. darstellen.

Diese Leugnung der strengen Geltung des ersten Kantischen Prinzips zusammen mit der Anerkennung der beiden anderen für die naturgegebenen Organismen, diese Lehre von der Stetigkeit der Variation und Erblichkeit hält Darwin für die notwendigen begrifflichen Voraussetzungen des Gedankens einer Stammesentwicklung. Daraus ergibt sich die grundsätzliche Fragestellung sowohl der logischen Untersuchung wie der Tatsachenforschung gegenüber diesem „Darwinismus“ i. e. S., die wesentlich tiefer angreift als die zahllosen scharfsinnigen Möglichkeitserwägungen in den Erörterungen über die Bedeutung des „struggle for life“ für die Artenentwicklung.

„Sind wirklich stetige, in gradweiser Abstufung festgehaltene Änderungen der Lebewesen die notwendige Voraussetzung des Abstammungsgedankens?“ — so lautet das logische Problem; dem sachlichen läßt sich die Form geben: „Was spricht bei den mit exakten Forschungsmethoden untersuchten Lebewesen für und gegen solche stetige Erblichkeit stetiger Variationen?“

Stellen wir zunächst fest, was sich beim heutigen Stand der Untersuchungen über die zweite Frage sagen läßt.

Zunächst besteht kein Zweifel über das Vorkommen stetiger Variationen. Genügend große Gesamtheiten ähnlicher Organismen einer Art, einer Rasse, auch von Nachkommen eines Organismus zeigen inbezug auf eine Reihe von Merkmalen Änderungen, die sich meist so um einen „Mittelwert“ der Ausbildung des betreffenden Merkmals anordnen, daß kleine Abweichungen von ihm häufig sind, während größere nach dem Grade des Unterschieds immer seltener auftreten. Dies läßt sich am besten durch Variationskurven veranschaulichen, die mehr oder weniger genau der Gauß'schen Wahrscheinlichkeitsfunktion entsprechen, sodaß die

Zahlen der (in der Natur als diskrete gegebenen oder aus einer kontinuierlichen Menge ausgesonderten) Größenklassen von Abweichungen durch den Grenzwert der Koeffizienten der Entwicklung des Binoms $(a+b)^n$ für sehr große n mit guter Annäherung ausgedrückt werden. Nun handelt es sich vor allem darum, ob der Grad der Abweichung vom Mittelwert auf die Nachkommen übertragen wird, ob er erblich ist. Dann nur ist die Voraussetzung der Lehre von der natürlichen Zuchtwahl erfüllt. Zunächst ergab die Selektion extremer Varianten aus beliebigen naturgegebenen Gesamtheiten von Lebewesen, etwa die Verwendung der schwersten Samen, die aus einem Bohnenfeld geerntet wurden, zur Aufzucht neuer Bohnen, wenn man sie durch mehrere Generationen immer wieder durchführte, wirklich eine Verschiebung des Mittelwerts des betreffenden Merkmals bei den jeweiligen Nachkommen, hier also eine Erhöhung des durchschnittlichen Samengewichts. Es ist das große Verdienst des dänischen Botanikers W. Johannsen, die vermeintliche Beweiskraft dieses Ergebnisses für Darwins Voraussetzung zerstört zu haben. Er zeigte, daß der Versuch ganz anders ausfällt, wenn man statt von einer Menge beliebiger Pflanzen unbekannter Herkunft (von einer „Population") ausgeht von einzelnen selbstbefruchtenden Pflanzen, die man vor Fremdbestäubung schützt und deren Nachkommen man in gleicher Weise behandelt. Die Selektion in solchen „reinen Linien" ergibt zwar gleichfalls jene eingipfligen Variationskurven, aber der Mittelwert liegt auch bei den Nachkommen der extremsten Varianten stets an derselben Stelle, wie bei denen der ursprünglichen Mittelwertsvariante. Die Selektion in reinen Linien bleibt daher ohne jeden Erfolg. Daß die hier fehlende Mittelwertsverschiebung bei Selektion in Populationen auftritt, konnte Johannsen überzeugend auf das Vorhandensein erblich verschiedener Rassen in jenen zufällig zusammengesetzten Mengen von Organismen zurückführen. Die Ergebnisse Johannsens über das Fehlen der Erblichkeit der Varianten bei Selektion in „reinen Linien" (bezw. in „Klonen", d. h. in der Generationenfolge vegetativ sich vermehrender Organismen) wurden von ihm und anderen auch an einer Reihe anderer Pflanzen, an höheren Tieren wie an Protozoen und an Bakterien bestätigt. Da die Randvariationen benachbarter reiner Linien sich häufig überdecken (transgredierende Variation), so können äußerlich durchaus gleiche Individuen erblich verschiedenen Sippen angehören. Von zwei äußerlich gleichen „Varianten", die in derselben Weise von der „Norm" einer

Art abweichen, kann die erste diese Eigenschaft auf ihre Nachkommen übertragen, die andere nicht. Es zeigen eben die Abkömmlinge aus reinen Linien in ihrer Gesamtheit ebenso das Bild einer Variationskurve wie die Bestandteile von Populationen, obgleich diese Kurve im letzten Falle häufig mehrgipflig oder sonst unregelmäßig erscheint. Aufklärung über die Bedeutung der nichterblichen Variation, die man als Modifikation oder Fluktuation bezeichnet, brachten die Experimente der Formphysiologie, vor allem die Forschungen des Botanikers Georg Klebs. Er zeigte, daß die Ausbildung der „Merkmale" mit bestimmten Außenbedingungen in gesetzmäßiger Beziehung steht, und daß man beliebig gestaltete Variationskurven durch bestimmt geregelte Außenbedingungen (Feuchtigkeit, Luft, Wärme, Nährstoffe usw.) erzielen kann. In vielen Fällen ist diese Beziehung eine streng quantitative. Ebenso wichtig wie seine Versuchsergebnisse sind die Folgerungen, die er daraus für die Festlegung des Erblichkeits- und Artbegriffs gezogen hat. Nicht eine feste „Norm", wie sie etwa der „Mittelwert" von Variationskurven darstellt, ist Gegenstand der erblichen Übertragung, der gegenüber die „Modifikationen" als in geringerem Grade vererbte „Abweichungen" erscheinen, sondern erblich ist die Fähigkeit, auf bestimmte äußere Bedingungen in bestimmter Weise, z. B. durch eine bestimmte Formbildung, zu reagieren. Erbgut eines Organismus sind alle seine Formbildungsmöglichkeiten (Potenzen), die in ganz bestimmter gesetzmäßiger Zuordnung zu quantitativ abgestuften Außenbedingungen stehen; einer Art gehören alle Organismen an, die das gleiche Verhältnis von Potenzen und Außenfaktoren zeigen, die in dieser fest definierbaren Weise Isoreagenten sind. Nicht eine Summe von „Merkmalen" (Formen, Farben usw.) machen darnach das Wesen der „Art" aus, sondern eine durch Versuche möglichst genau quantitativ festzulegende Funktion (im mathematischen Sinne) von Reaktionen des Organismus auf der einen Seite und von Vorgängen in seiner Umgebung, d. h. von Beziehungen des verhältnismäßig einfach zusammengesetzten „Mediums" auf der andern. Die Außenbedingungen stellen bei dieser Betrachtung im allgemeinen die unabhängigen, die Lebensreaktionen die abhängigen Variabeln dar. Zu einer Art wie zum Erbgut eines Individuums gehört also der ganze Umkreis der Variation, und Individuen gehören verschiedenen Arten an, wenn die Ausbildung

ihrer „Merkmale“ in verschiedener Beziehung zur Quantität der Außenbedingungen steht.

Tritt uns hier die Erblichkeit als ein festes, gesetzmäßiges Verhältnis der Formbildung zu ihren Bedingungen entgegen, so zeigten die überraschenden Ergebnisse eines anderen Zweigs der modernen Biologie, nämlich der Bastardforschung, daß auch aus der experimentellen Untersuchung der Kreuzung verschiedener Organismen keinerlei Anhaltspunkte für die Darwinsche Voraussetzung einer größeren oder geringeren Erblichkeit von beliebiger Stärke sich ergab, sondern Regeln einer festen, sich gleichartig über viele Generationen erstreckenden Übertragung von „Erbeinheiten“. Seit der Wiederentdeckung der schon 1865 von dem Brünner Abt Gregor Mendel nachgewiesenen Vererbungsregeln im Jahre 1900 durch Correns, Tschermak und de Vries hat die gemeinsame Arbeit von Botanikern und Zoologen aller Kulturländer eine Fülle von Gesetzmäßigkeiten zutage gefördert, deren einfachste Grundlinien feststehen, während die Aufhellung der verwickelteren Verhältnisse noch im Gange ist. Auch hier ergab sich, daß nicht „Außenmerkmale“, unmittelbar sichtbare Eigenschaften als solche „vererbt“ werden, sondern daß ihnen „Erbeinheiten“ („Gene“) zugrunde liegen, die meist unabhängig voneinander auf die Nachkommen übertragen werden (zuweilen auch ganz oder teilweise „gekoppelt“ erscheinen), die mit den „Potenzen“, den elementaren Reaktionsfähigkeiten der Formphysiologie und Variationsforschung identisch sind. Die Zahlenregeln der Verteilung dieser Erbeinheiten auf die aus der Kreuzung verschiedener Eltern hervorgehenden Nachkommen braucht uns hier so wenig zu beschäftigen wie die Aufstellung der „Erbformeln“ der genauer erforschten Sippen oder die Beziehungen der Gene zu gewissen Kernbestandteilen der Keimzellen. Wesentlich dagegen ist die Tatsache, daß noch aus einem anderen Grunde als dem oben erwähnten zwei gleichaussehende, ja sogar zwei gleich auf die Außenbedingungen reagierende Individuen erbungleich, verschieden in ihren Potenzen sein können. Wegen der Tatsache der Dominanz, d. h. des Überwiegens der vom einen Elter überkommenen Erbeinheit gegenüber der abweichenden des anderen kann nämlich ein Bastard (ein „heterozygoter“ Organismus) von der dominierenden Elterform und allen ihr gleichen erbreinen Individuen („homozygoten“ Organismen) in ihren Eigenschaften nicht unterschieden werden. Erst aus der Beschaffenheit ihrer Nach-

kommen (soweit sie durch Selbstbefruchtung oder durch Kreuzung mit Individuen von bekannter erblicher Struktur erzeugt werden) ist diese Verschiedenheit der Erbformel erkennbar. So muß denn der Versuch, von seiten der experimentellen Vererbungsforschung her die „Art“ als die Gesamtheit erbgleicher Individuen zu definieren, ausgehen von homozygoten, d. h. inbezug auf alle Gene erbreinen Individuen, setzt also die sorgfältige Prüfung der untersuchten Sippen durch zahlreiche Kreuzungen (und womöglich Selbstbefruchtungen) voraus, die durch eine Reihe von Generationen hindurch unter genau einzuhaltenden Versuchsbedingungen fortgesetzt werden müssen. Soviel auf diesem Gebiete noch zu erforschen bleibt, so notwendig ferner auch die Ausdehnung der hier gewonnenen systematischen Begriffe auf Heterozygoten ist: von außerordentlicher Tragweite ist die Tatsache, daß man durch das Zusammenarbeiten verschiedener Forschungszweige der Biologie zu der Möglichkeit gelangt ist, unterste Arten erbgleicher Individuen zu definieren und die Zugehörigkeit von Organismen zu einer solchen Art experimentell festzustellen, ohne daß man etwa bei den Individuen selbst als der letzten Einheit angelangt wäre. „Unterste Arten“, das heißt aber, Arten, die nur Klassen- und nicht auch Gattungscharakter haben, die nicht wieder „Arten von Arten“ sind.

Sehen wir zu, was aus diesen Ergebnissen der Naturforschung bezüglich der Darwin'schen Begriffe und der Kantischen Forderungen folgt, und wie es angesichts dieser Folgerungen um die Voraussetzungen der Abstammungslehre steht.

Die Naturtatsächlichkeit unterster Arten von strenger Erblichkeit, deren allseitige und stetige Variationen zum Gesetz der Art selbst gehören, sodaß sich die Nachkommen der untereinander verschiedensten Abweichungen unter gleichen Bedingungen gleich verhalten, sind mit Darwins Auffassung vom Wesen der biologischen Art durchaus unvereinbar. Selektion der Varianten dieser stetigen Veränderlichkeit, der Modifikationen, kann keine Wirkung auf die Umbildung der Organismen haben, weil sie die Beschaffenheit der Nachkommen nicht beeinflußt. Eine natürliche Zuchtwahl kann der Kampf ums Dasein nur ausüben durch Auslese der schon vorhandenen erblich verschiedenen Arten, die freilich hierdurch keine Änderung im Grad der Erblichkeit erfahren, nicht „fester“ werden, weil Erblichkeit keine stetige Eigenschaft, sondern ein gesetzmäßiges Verhalten darstellt, das nicht nach beliebigen Stärke-

graden abstufbar ist. Ob auf die „untersten Arten“, die wir Kants zweitem Prinzip zum Trotz annehmen müssen, sein drittes Prinzip der Kontinuität Anwendung findet, wie Johannsens Ergebnisse mit seinen quantitativ verschiedenen „reinen Linien“ mit übergreifender Veränderlichkeit es nahe legen könnten, d. h. ob es zwischen zwei benachbarten Elementararten noch beliebig viele Arten geben kann, ob die „Mittelwerte“ benachbarter reiner Linien beliebig nahe liegen können, läßt sich heute noch nicht endgültig entscheiden. Es ist nicht auszuschließen, daß wir noch genötigt sein könnten, einen letzten Unterschied von bestimmbarer Größe zwischen den Reaktionsnormen benachbarter Elementararten anzunehmen oder z. B. auch anzunehmen, daß zwar Elementararten innerhalb einer „Sammelart“ (etwa vieler Linné'scher Arten) sich stetig anordnen lassen, während Sammelarten untereinander sich grundsätzlich durch erhebliche und in der Natur unausfüllbare Unterschiede trennen.

Es ist eben durchaus nicht selbstverständlich, daß die von Kant aufgestellte Stetigkeitsforderung, die im Bereich der Zahlen und des Raumes wie der Sinnesqualitäten oder reinen Solchheiten unausweichlich ist, in den Ansatz mitaufgenommen werden muß, durch den die Naturwissenschaft ihren Gegenstand bestimmt. Hat doch auch die Materientheorie durch die Annahme letzter Arten von Urdingen und durch die andere einer Unstetigkeit der Naturvorgänge Erfolge von größter Tragweite erzielt, während der Ausgang von einer Kontinuität der Materie hierzu keinerlei Handhaben bot. Denn die für eine Reihe von Stoffen geglückte Feststellung, daß es kleinere Teile vom Charakter eines chemischen Elements als sein größenmäßig bestimmbares Atom nicht gibt, der Versuch der gegenwärtigen Naturforschung, mit der Annahme zweier Klassen gleicher Urdinge, der negativen Elektronen und der positiven Wasserstoffkerne auszukommen, verstoßen ebenso gegen die Kantischen Prinzipien wie die Voraussetzung der Planckschen Quantentheorie, daß die Energieabgabe schwingender Atome nicht stetig, sondern sprungweise erfolgt, sodaß das Verhältnis von Energiequantum und Schwingungszahl, das Wirkungsquantum, konstant ist. Sie verstoßen freilich nur dann gegen jene zwei Prinzipien Kants, wenn diese mehr bedeuten sollen als Aussagen über bloße Denkbarkeit, wenn sie als Forderungen für Naturmöglichkeit ausgelegt werden. Es ist von großer Bedeutung, daran festzuhalten, daß Ordnungsformen, die für bloße Setzungen

zwingende Geltung als Denkmöglichkeiten besitzen, keineswegs ohne weiteres Ordnungsformen der Naturtatsächlichkeit darstellen. Inwiefern sie dies tun, muß an Hand der Gegebenheit besonders untersucht werden.

Mit der Preisgabe der stetigen Erblichkeit stetiger Variationen, die Darwin für die unerläßliche Bedingung der Möglichkeit der stammesgeschichtlichen Entwicklung der Lebewesen gehalten hatte, verlor auch die Selektionshypothese erheblich an Wert. Sie konnte die Umwandlung einer Art in eine andere nicht mehr erklären, wenn sie das Bestehen der auszuwählenden Art schon voraussetzen mußte. Damit steht die Biologie vor der Frage, ob die neue Fassung des Vererbungs- und Artbegriffs überhaupt noch als mögliche Voraussetzung der Abstammungslehre gelten kann, ob, paradox gesprochen, Artkonstanz und Artenumwandlung sich vereinen lassen. Soweit sich übersehen läßt, gibt es nur zwei mögliche Auswege. Entweder man nimmt an, daß von Anfang an sämtliche jemals in Organismen verwirklichten Erbeinheiten oder Gene vorhanden und über die vorauszusetzenden Urorganismen völlig ungeordnet so verteilt waren, daß nur ganz wenige von ihnen sich in einfachen Formbildungen äußern konnten und die ganze spätere Mannigfaltigkeit durch ihre Vereinigung infolge der geschlechtlichen Fortpflanzung allmählich möglich wurde. Dann gibt es zwar genetische Verwandtschaft und Stammbaum, aber keine echte „Entwicklung“, sondern nur einen Wechsel von Gen-Verkettungen, der dem Austausch der Elemente im Auf- und Abbau der chemischen Verbindungen entspricht. Diese Anschauung, in der Gegenwart wohl nur von dem holländischen Botaniker J. P. Lotsy vertreten, der damit einen Gedanken des Österreichers A. Kerner von Marilaun aufgriff, ist einstweilen nicht mehr als eine kühne Hypothese, die nur auf die Tatsächlichkeit des Auftretens neuer Formen, der sogenannten „Kombinationen“, in den den Mendelschen Regeln unterworfenen Kreuzungen sich stützt. Oder man setzt voraus, daß unter bestimmten Bedingungen eine Änderung der Reaktionsnorm einer Art eintreten, eine sprunghafte Wandlung ihrer erblichen Fähigkeiten, eine „Mutation“ stattfinden kann. Dann ist die Geschichte der Lebewesen eine wirkliche Entwicklung, ein Entstehen neuer Potenzen, eine Umbildung in zahllosen Einzelschritten. Das Musterbeispiel des Schöpfers dieser Mutationstheorie, des holländischen Botanikers H. de Vries, die von ihm eingehend untersuchte Oenothera Lamarckiana, scheint nach

neueren Untersuchungen wegen ihrer verwickelten Erblichkeitsverhältnisse zur endgültigen Entscheidung dieser Frage nicht geeignet zu sein. Das sprunghafte Auftreten neuer erblicher Formen ohne Zwischenstufen ist aber durch ein umfangreiches Tatsachenmaterial belegt. Freilich sind gerade die sichersten Fälle großenteils „Verlustmutanten“, d. h. solche neuen Arten sind vielfach ärmer an Mannigfaltigkeit der Formbildung als ihre Mutterarten, sodaß sie nur für die Tatsache der Mutation, nicht aber für deren Ausreichen zur Erklärung der Entstehung der Organismenwelt zeugen können. Auch steht der Mutationstheorie noch die Schwierigkeit im Wege, daß sie noch in keinem Falle eindeutig die Bedingungen für das Eintreten der Mutation, der erblichen Änderung der Reaktionsnorm zu bestimmen vermag.

So ist denn in der Gegenwart gerade die Grundfrage der Abstammungslehre wieder vollständig im Flusse. Das Lebenswerk Darwins war der erste großartige Versuch, die begrifflichen Voraussetzungen zu ihrer Lösung zu schaffen und deren Berechtigung durch eine gewaltige Tatsachenfülle zu belegen. Seine Lehre war die nächstliegende, von ihrem Schöpfer mit unerbittlicher Folgerichtigkeit durchgeführte Hypothese und damit eine notwendige Stufe der Wissensentwicklung. Die größere Strecke bis zum Ziel liegt noch vor uns. Auf der erfolgreichen Zusammenarbeit experimenteller und logischer Forschung, die in den letzten Jahrzehnten die inneren Schwierigkeiten dieses ersten Lösungsversuchs aufgedeckt hat, ruht die Hoffnung einer glücklichen Bewältigung der von Darwin der Biologie gestellten Aufgabe.

Die philosophischen Grundlagen in Spenglers „Untergang des Abendlandes“[1].

Von Dr. **Kurt Sternberg**, Berlin.

1. Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte man rühmend auf die Verdienste hinweisen, welche sich die Philosophie der letzten Jahrzehnte, speziell die neukantische, um die methodische Grundlegung der Naturwissenschaften erworben hat. Man darf geradezu behaupten, daß in dieser Hinsicht ein gewisser Abschluß erreicht worden ist oder doch wenigstens erreicht worden war. Wohl sind die jüngsten, vor allem durch die moderne Relativitätstheorie bewirkten Fortschritte auf naturwissenschaftlichem Gebiet imstande, der Naturphilosophie entscheidende Anregungen zu geben; aber es bedurfte eben einer Wandlung des naturwissenschaftlichen Weltbilds, um für die Naturphilosophie neue Aufgaben zu gewinnen, und die philosophische Begründung des alten — sagen wir: des Newtonschen Weltbilds — war doch im wesentlichen vollendet.

Anders verhielt und verhält es sich auf geschichtsphilosophischem Boden. Gerade das 19. — das sogenannte historische — Jahrhundert hat einen ungeheuren Fortschritt der Geschichtswissenschaften gezeitigt, und hieraus erwuchs der Philosophie die Pflicht zu einer methodischen Grundlegung der Geschichtswissenschaften. Diese Pflicht wurde um so ernster, je mehr auf der einen Seite die historische Forschung sich entwickelte und je mehr auf der anderen Seite die moderne Philosophie, vor allem die

1) Die folgenden Ausführungen sind der erweiterte Abdruck eines Vortrages, der am 14. April 1921 in der Berliner Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft gehalten wurde. Der Vortrag berücksichtigte und verwirklichte die Anregungen, die die Schriftleitung in ihrem Zusatz zu der Besprechung des Buches von Spengler durch Prof. Schück in Kant-Studien Bd. XXV, Heft 2—3 S. 265 gegeben hatte.
Die Schriftleitung.

neukantische, ihr Interesse der Naturwissenschaft widmete. Wohl kam es in der Richtung auf die philosophische Durchdringung der geschichtlichen Wirklichkeit zu wertvollen Leistungen, auch innerhalb des Neukantianismus, sofern man diesen in einem weiteren Sinne nimmt und auch die Badener Schule Windelbands und Rickerts zu ihm rechnet. Allein man war noch lange nicht am Ende, und nach wie vor blieb der Versuch einer philosophischen Konstruktion des geschichtlichen Lebens eine der wichtigsten, ja, vielleicht die wichtigste Obliegenheit der Philosophie unserer Zeit. Es mußte für die Geschichtsphilosophie das erreicht werden, was für die Naturphilosophie bereits erreicht worden war.

Das war die Problemlage, als Spenglers so großes Aufsehen erregendes Buch „Der Untergang des Abendlandes" erschien, und diese Problemlage erklärt sowohl das Erscheinen des Spenglerschen Werks sowie das Aufsehen, welches es erregt. Nun entsteht die Frage, ob durch Spengler eine Veränderung der geschilderten Problemlage herbeigeführt worden ist, d. h. ob er uns die ersehnte Geschichtsphilosophie großen Stils gegeben oder doch wenigstens einen förderlichen Beitrag zu ihr geliefert hat.

2. Was Spengler will, entspricht durchaus der Forderung der Gegenwart, um deren Erfüllung sich auch so mancher andere Geschichtsphilosoph bemüht hat und bemüht. Es handelt sich darum, die Sphäre des geschichtlichen Lebens in ihrer Eigenart, in ihrer Autonomie, herauszustellen, und diese Herausstellung kann nur unternommen werden, indem man das Verhältnis von Geschichte und Natur bestimmt, indem man beide voneinander abhebt und streng umgrenzt. Hiermit soll nicht gesagt sein, daß eine Beschränkung auf die Differenz von Geschichte und Natur notwendig oder auch nur möglich wäre; die Einheit der Vernunft verlangt vielmehr, daß neben und über allen Differenzen die letztliche Einheit von geschichts- und naturwissenschaftlicher Erkenntnis aufgewiesen wird. Allein den methodischen Ausgangspunkt wird freilich der Unterschied zwischen Geschichte und Natur zu bilden haben, und Spengler wird nicht müde, diesen Unterschied aufs stärkste zu betonen. Immer wieder hebt er hervor, daß die Geschichte „im Gegensatz zur Natur", daß „die Welt als Geschichte, aus ihrem Gegensatz, der Welt als Natur, begriffen" werden müsse. Besonders interessant ist folgende Stelle: „Der Mensch ist als Element und Träger der Welt nicht nur Glied der Natur, sondern

auch Glied der Geschichte, eines zweiten Kosmos, von anderer Ordnung und anderem Gehalte, der von der gesamten Metaphysik zugunsten des ersten vernachlässigt worden ist“.

Die letzte Bemerkung Spenglers über die Vernachlässigung der geschichtlichen Welt durch die Philosophie ist keineswegs eine beiläufige, isolierte; auch anderswo wird von der „Morphologie der Natur“ als „bisher dem einzigen Thema der Philosophie“ gesprochen. Diese Behauptung läßt sich gewiß nicht aufrecht halten. Wohl ist es richtig, und es ist dies mit speziellem Bezug auf die letzten Jahrzehnte auch im vorigen ausdrücklich hervorgehoben worden, daß die Philosophie vielfach vorwiegend der Natur Beachtung geschenkt hat. Der — Spengler unbekannte — Grund hierfür ist darin zu suchen, daß die Philosophie sich um ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit willen znnächst an den Naturwissenschaften als den methodisch am weitesten fortgeschrittenen Wissenschaften orientieren mußte. Daß aber niemals das Reich des Historischen in seiner Eigengesetzlichkeit und Verschiedenheit von der Natur gewürdigt worden wäre, wird man weder für die Gegenwart zugeben können, wenn man die modernen, dem historischen Naturalismus entgegengesetzten geschichtsphilosophischen Bemühungen vor Spengler kennt, noch für die Vergangenheit, wenn man sich der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus von Kant über Fichte bis zu Hegel erinnert. Man mag über diese klassische Geschichtsphilosophie Deutschlands denken, wie man will: keinesfalls kann man leugnen, daß hier und gerade hier der Versuch gemacht worden ist, eine von der Natur unabhängige geistig-geschichtliche Welt zu konstruieren, und diese Konstruktion wurde nur dadurch möglich, daß Kant die Idee der Freiheit als ihr methodisches Grundprinzip aufgestellt hatte. Wenn Spengler dennoch meint, erst durch ihn sei das Problem der Geschichte im Unterschied zu dem der Natur entwickelt worden, so ist dies einer jener zahlreichen, völlig unbegründeten Prioritätsansprüche, von welchen sein Werk durchsetzt ist.

Allein nicht die Priorität ist sachlich das Entscheidende, sondern die Fassung, die Spengler dem Verhältnis von Geschichte und Natur gibt. Da er die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus ignoriert, so ist es von vornherein klar, daß trotz seiner ständigen Betonung des Gegensatzes zwischen Geschichte und Natur bei ihm von einem durchgreifenden, prinzipiellen Gegensatz gar keine Rede sein kann; denn ein solcher liegt nur vor, die geschicht-

liche Welt kann von der Natur nur als unabhängig gedacht werden, wenn sie unter dem Gesichtspunkt der Freiheit gedacht wird, wie dies von seiten Kants, Fichtes und Hegels geschah. Es vermag und braucht in diesem Zusammenhang nicht ausgemacht zu werden, ob die auf dem Grunde der Freiheitsidee ruhende prinzipielle Entgegensetzung von Geschichte und Natur richtig und notwendig ist oder nicht. Spengler jedenfalls wünscht einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Geschichte und Natur zu konstruieren; aber er beraubt sich selbst der Möglichkeit, der immanenten Voraussetzungen einer solchen Konstruktion, indem er das methodische Rüstzeug der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus unbenutzt läßt.

3. Dies zeigt sich, sobald man danach fragt, worin nun eigentlich Spengler den Gegensatz von Geschichte und Natur erblickt. Er lehrt, „die Polarität von Geschichte und Natur“ sei die „von lebendiger und toter Natur“. Daß auf diesem Wege ein grundlegender Unterschied zwischen Geschichte und Natur nicht statuiert werden kann, leuchtet ohne weiteres ein; denn auch die lebendige Natur, zu der die Geschichte in Beziehung gesetzt wird, ist doch wohl Natur. Die Geschichtswissenschaft wird so zu einer Naturwissenschaft und zwar zu einer Wissenschaft von der organischen Natur, die Biologie zu ihrem logischen Fundament, und das geschieht, obwohl für Spenler „die Biologie nach Gehalt und Methode unsre schwächste Wissenschaft“ ist. Es gehört dies zu den mancherlei methodischen Unbegreiflichkeiten in dem Spenglerschen Werk.

Also die Geschichte ist Spengler zufolge ein Teil des organischen Lebens. Leben und Geschichte haben ist hiernach ein und dasselbe. Spengler hebt ausdrücklich hervor, daß auch jeder Grashalm, jedes Insekt eine Geschichte hat. Man sollte auf Grund dessen erwarten, daß Spengler nichts ferner liegt als die Auffassung der Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Kultur; allein gerade die Kultur wird ihm — oder vielmehr richtiger: gerade die Kulturen werden ihm zu den Trägern des geschichtlichen Lebens, zu der „eigentlichen Substanz der Weltgeschichte“. Dies wird freilich nur dadurch möglich, daß er, der den Gegensatz von Geschichte, d. h. geschichtlicher Kultur, und Natur dauernd betont, in der Kultur nichts als ein Stück Natur sieht, ein Stück der lebendigen Natur. „Kulturen sind Organismen“, heißt es bei Spengler; an anderer Stelle werden sie sogar noch spezieller

als Pflanzen bezeichnet: „Kulturen sind Pflanzen“. Diese Vergleichung wird bis ins einzelne ausgeführt: „Wie Blätter, Blüten, Zweige, Früchte in Tracht, Form und Haltung ein Pflanzendasein zum Ausdruck bringen, so tun es die ethischen, mathematischen, politischen, wirtschaftlichen Bildungen im Dasein einer Kultur“.

Gegen diese biologische Betrachtungsweise der Kulturen läßt sich an sich nichts sagen; es kommt nur darauf an, daß man sich ihrer Grenzen bewußt ist. Der Grashalm und das Insekt sind Organismen und die Kulturen nach Spengler auch. Läßt sich aber von dem Organismus einer Kultur nicht mehr und nichts anderes sagen als von dem eines Grashalms und Insektes? Die Frage stellen heißt sie bejahen. Was ist denn nun das, was den Organismus der Kulturindividuen von dem des Grashalms und des Insektes sowie jedes sonstigen Naturindividuums unterscheidet? Die Antwort mag lauten, wie sie wolle: sie kann jedenfalls nicht mehr der Biologie entnommen werden. Gerade weil die Kultur- und die Naturorganismen vom biologischen Standpunkt aus, also als Organismen, einander gleich sind, vermag die Verschiedenheit von Kultur und Natur, die Selbständigkeit, die Eigenart der Kultur, nicht durch die Biologie begreiflich gemacht zu werden. Diese weiß als eine Naturwissenschaft nichts von Werten; wir aber wissen heute längst, daß dem Kulturbegriff die Beziehung auf Werte immanent ist, auf die Werte des Wahren, Guten und Schönen. Diese Werte finden sich zwar im Leben; aber sie wurzeln nicht in ihm, sie stehen zu ihm vielmehr oft in einem Verhältnis der Spannung und Reibung. Ebendarum kann die Kultur nicht restlos und in ihrer spezifischen Geltung als Kultur überhaupt nicht auf das Leben gegründet, biologisch erfaßt werden.

Die Biologie ist folglich, da nach Spengler die Kulturen der Gegenstand der Geschichte sind, zwar ein, aber nicht das einzige methodische Fundament der Geschichte, nicht einmal das hauptsächliche, nämlich nicht das, welches die Geschichte in ihrer eigentlichen, in ihrer autonomen Bedeutung als Geschichte konstituiert. Vorausgesetzt, daß man überhaupt von der Geschichte eines Grashalms und Insektes reden kann, so ergibt sich das Problem: Was macht die Geschichte der Kulturen zu der Geschichte der Kulturen und damit zu dem, was wir in Wahrheit unter Geschichte verstehen im Unterschied von der Geschichte eines Grashalms und Insektes? Man verriegelt sich den Zugang zum Geschichtsbegriff ganz ebenso wie den Zugang zu dem mit dem Ge-

schichtsbegriff — auch nach Spengler — unzertrennlich verbundenen Kulturbegriff, wenn man die Geschichte und die Kultur nur ganz allgemein als Organismen anspricht und nicht in ihrem spezifischen Geltungswerte würdigt, wenn man in den geschichtlichen Kulturindividuen nichts als Lebewesen sieht.

4. Diese Lebewesen sollen nun eine Seele haben. Nach Spengler liegt jeder Kultur ein bestimmtes Seelentum zugrunde; ja, eine Kultur ist ihm zufolge nichts anderes als ein bestimmtes Seelentum. An einer Stelle, an welcher er von Kultur redet, setzt er zur Erläuterung dieses Ausdrucks hinter ihn in Klammern das Wort Seele. So ist ihm „sichtliche Geschichte“ — als die Geschichte der Kulturen — „Ausdruck, Zeichen, formgewordenes Seelentum“. Alle Teile eines Kulturorganismus: Religion, Kunst, Wirtschaft, Recht usw. sind danach als Symbole einer ganz gewissen Psyche zu verstehen; in der Einheit dieser Psyche liegt die Einheit der betreffenden Kultur.

Auch gegen eine solche kulturpsychologische Betrachtungsart ist an und für sich nichts einzuwenden; nur ist es wiederum nötig, die ihr gesetzten Schranken zu beachten. Gewiß darf jede Kultur als Ausdruck eines eigen- und einzigartigen Seelentums angesehen werden; aber es kann und muß noch mehr in ihr erblickt werden. Jede Kultur repräsentiert zugleich einen ganz bestimmten Wert bezw. einen ganz bestimmten Inbegriff von Werten, und hierdurch wird sie überhaupt erst zur Kultur. Sonst würde sie eine bloße Naturerscheinung sein und bleiben, deren prinzipieller Unterschied von allen anderen Naturerscheinungen nicht angegeben zu werden vermag. Hier liegt die Grenze für jedwede Kulturpsychologie, wenigstens für jedwede naturalistische, d. h. für eine solche, welche Kultur und Seele ausschließlich im Sinne eines Naturproduktes nimmt.

Dies tut Spengler, und es muß das umsomehr hervorgehoben werden, als er sich immer wieder bemüßigt fühlt, die Schale seines Zorns und Spottes über die moderne naturwissenschaftliche Psychologie auszugießen. Er lehnt eine Psychologie ab, deren Begriffe „aus der Vorstellungsweise der Naturwissenschaft“ stammen, deren Objekt „in der Tat ein Stück verkappter Physik“ ist; er spricht vom „platten Handwerk der experimentellen Psychologie“, von ihren „albernsten Methoden“. Nun, experimentelle Psychologie findet man in dem Spenglerschen Werke freilich nicht; man kann aber auch auf dem Pfade der naturwissenschaftlich orien-

tierten Psychologie wandeln, ohne experimenteller Psychologe zu sein, und bei Spengler ist das der Fall. Gerade er hat darum am wenigsten das Recht, sich gegen die naturwissenschaftliche Psychologie zu wenden.

Wie naturalistisch seine eigene Psychologie ist, geht schon daraus hervor, daß er die Geburt aller Kulturseelen „aus dem Schoße einer mütterlichen Landschaft“ lehrt, „an die jede von ihnen im ganzen Verlauf ihres Daseins streng gebunden ist“. Eine jegliche Kultur = Seele „erblüht auf dem Boden einer genau abgrenzbaren Landschaft, an die sie pflanzenhaft gebunden bleibt“. Noch naturalistischer — man möchte beinahe sagen: materialistischer — kann keine Psychologie sein!

Spenglers psychologischer Naturalismus wurzelt in seiner biologischen Grundeinstellung, in dem Umstand, daß er das Leben zum Zentralbegriff seiner Philosophie macht. Das Leben ist uns in der Form von Erlebnissen gegeben; diese sind die Manifestationen des Lebens. Es ist somit von Spenglers Voraussetzungen aus nur konsequent, wenn er die Geschichte als den „Inbegriff des einmaligen wirklichen Erlebens“ definiert, wenn er sagt: „Erlebtes ist Geschehenes, ist Geschichte“. Der Psychologismus ist mit dem Biologismus ebenso unzertrennlich verknüpft wie die naturwissenschaftliche Psychologie mit der Biologie. Walter Blumenfeld hat in einem Vortrag, den er in der Berliner Abteilung der Kant-Gesellschaft hielt, die Beziehungen zwischen naturwissenschaftlicher Psychologie und Biologie in überzeugender Weise klargelegt; er hat gezeigt, daß jene in dieser logisch verankert ist, daß die allgemeine Biologie sich zur naturwissenschaftlichen Psychologie spezialisiert, konkretisiert[1]). Von hier aus wird es verständlich, daß neben der Biologie eine naturalistische Psychologie, daß die Biologie als naturalistische Psychologie im Mittelpunkt der Geschichtsphilosophie Spenglers steht.

5. Der Psychologie und Biologie entnimmt er das methodische Mittel zur Bewältigung der geschichtsphilosophischen Probleme. Seine Methode ist letzten Endes keine andere als eine der in der modernen Völkerpsychologie verwendeten, nämlich die der Entwicklungsvergleichung. Freilich ist bei ihm das Objekt der Vergleichung ein verschiedenes, nämlich nicht bloß einzelne

---

1) Blumenfeld, Zur kritischen Grundlegung der Psychologie (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 25; Berlin 1920).

Kulturgebiete wie Sitte, Recht, Religion usw., sondern die — als selbständige Organismen verstandenen — Kulturen in ihrer Gesamtheit resp. die ihnen zugrunde liegenden Seelen. Die Kulturseelen sollen in ihren Entwicklungsstadien miteinander verglichen werden.

Spengler nennt seine Methode der Entwicklungsvergleichung die morphologische. Man kennt die Morphologie aus der Biologie; sie ist die Lehre von den die Gestalt und ihre Entwicklung bestimmenden Gesetzen. Spengler überträgt nun in konsequenter Verfolgung seines Biologismus die Morphologie aus der Biologie auf die Geschichte. Es sollen durch Vergleichung die für die Kultur- bzw. Seelengestalten und ihre Entwicklung charakteristischen Strukturformen aufgedeckt und auf diese Weise nicht vage Analogien, sondern sichere, eindeutig festgelegte Homologien gewonnen werden. Auch diese Termini spielen bekanntlich in der Biologie eine große Rolle. Die Analogie bezeichnet in der Biologie die Gleichwertigkeit der Verrichtung, des Gebrauchs, die Homologie hingegen eine solche der Struktur, des Baus. Strukturelle Gleichwertigkeiten, also Homologien, soll nun die Geschichtsphilosophie zu finden trachten. Sie kann es Spengler zufolge; denn der Organismus jedweder Kultur = Seele zeigt — immer nach Spengler — dieselbe Struktur. Er wird geboren, wächst und blüht, gelangt zur Reife, um dann zu verfallen und schließlich abzusterben. Es gibt bei ihm Frühling, Sommer, Herbst und Winter; das sind die Stadien: Kindheit, Jugend, Männlichkeit und Greisentum. Alles kommt darauf an, die Entwicklungsphase und innerhalb ihrer den Platz zu bestimmen, den ein historisches Faktum oder Individuum einnimmt. Historische Fakta oder Individuen der mannigfachen Kulturen sind homolog, sofern sie innerhalb ihrer Kultur an der gleichen Stelle stehen. Aus dem Begriff der Homologie folgen die Begriffe der Gleichzeitigkeit und des Zeitgenossen. Gleichzeitig sind „zwei geschichtliche Fakta, die, jedes in seiner Kultur, in genau derselben — relativen — Lage eintreten und also eine genau entsprechende Bedeutung haben“; als Zeitgenossen müssen Individuen angesprochen werden, welche „Glieder derselben geistigen Stufe verschiedener Kulturen“ sind. Gleichzeitig geschieht die mystisch-visionäre Ausgestaltung des Weltbilds zu Beginn einer jungen Kultur; Plotin, den Spengler der von ihm neu eingeführten, das gesamte erste Jahrtausend unserer Zeitrechnung beherrschenden arabischen Kultur zurechnet,

und Dante, der zu unserer das zweite nachchristliche Jahrtausend umfassenden abendländischen Kultur gehört, sind somit Zeitgenossen. Gleichzeitig sind die Epochen der Jonik und des Barock. Polyklet, der Schöpfer des Kanons der antiken Plastik, und Johann Sebastian Bach, der Schöpfer des Kanons der abendländischen kontrapunktischen Musik, sind Zeitgenossen; sie legen die strenge Form der spezifischen Kunst ihrer Kultur fest. Gleichzeitig erfolgt in jeder Kultur ihr Übergang zur Zivilisation, d. h. zu ihrem letzten Stadium, wo die schöpferische Kraft der Seele abnimmt und schließlich ganz verloren geht, wo sie nicht mehr in die Tiefe, sondern in die Breite, nach der Ausdehnung, strebt, wo der Organismus zum Mechanismus erstarrt, wo die organische, organisierende Seele zum mechanischen, mechanisierenden Geiste wird. Die Sophisten und Sokrates auf der einen, Voltaire und Rousseau auf der anderen Seite stehen an der Schwelle der Zivilisation; sie sind also Zeitgenossen. Dies sind ferner Alexander der Große und Napoleon, bei denen die für alle Zivilisation charakteristische Tendenz zur Breite, zur Expansion, zum ersten Male auf politischem Gebiet in die Erscheinung tritt. Dagegen sind Cäsar und Napoleon, die man auch oft zusammenstellt, keine Zeitgenossen; denn Cäsar gehört einer späteren Stufe der Zivilisation an als Napoleon, der mit Alexander an ihrem Anfang steht. Daher sind nur Alexander und Napoleon homologe, also innerlich dasselbe bedeutende, strukturell gleichwertige Phänomene; Cäsar und Napoleon sind hingegen bloß analoge, hinsichtlich ihrer äußeren Betätigung bis zu einem gewissen Grade ähnliche Phänomene.

Es ist nicht zu verkennen, daß Spenglers Argumentation etwas Bestechendes an sich hat, und man kann auch nicht leugnen, daß ihm mit Hilfe dieser Argumentation vielfach überraschende Vergleichungen von großer Kühnheit und Neuheit gelungen sind, die stark zum Nachdenken anregen. Allein die methodischen Grenzen und Schwächen der Spenglerschen Position liegen für den, der sie unter logischem Gesichtspunkt betrachtet, auf der Hand.

Zunächst einmal ist die Unsicherheit bemerkenswert, die sich bei Spenglers Vergleichungen zeigt. Es ist unter Spenglerschen Voraussetzungen gewiß richtig, daß — im ganzen gesehen — Plato und Aristoteles auf der einen, Goethe und Kant auf der anderen Seite Zeitgenossen sind. Dennoch bleibt es pein-

lich, daß im einzelnen bisweilen Plato und Goethe als die großen Vertreter der Intuition sowie Aristoteles und Kant als die großen Systematiker, bisweilen aber auch Plato und Kant zusammengestellt werden. Noch peinlicher ist es, daß zwar in der Regel Aristoteles und Kant als die Vollender der systematischen Philosophie ihrer Kulturen miteinander verglichen werden, daß aber an einer Stelle auch einmal Schopenhauer als „letzter großer Systematiker" der abendländischen Philosophie bezeichnet wird. Damit würde Schopenhauer zu einem Zeitgenossen des Aristoteles werden, derselbe Schopenhauer, der sonst als morphologisch gleichwertig mit Epikur, also einem der Begründer der nacharistotelischen Philosophie, angesprochen wird. Dies kommt daher, daß es, wie auch Heinrich Scholz in seiner Broschüre über Spengler ausführt[1]), bei diesem trotz der hierauf bezüglichen Darlegungen an einem objektiven Prinzip fehlt, auf Grund dessen im besonderen Falle eindeutig bestimmt werden könnte, ob zwei Erscheinungen wahrhaft homolog oder bloß analog sind. Das kann nach Spengler gar nicht erkannt, sondern nur „gefühlt, erlebt, geschaut" werden, und wie sonst noch die Lieblingstermini der Spenglerschen Methodik lauten.

Überdies ist zu erwägen, ob auf dem Wege Spenglers überhaupt jemals wirkliche Homologien gefunden werden können oder ob wir nicht vielmehr mit Notwendigkeit auf die Bildung von Analogien beschränkt bleiben. Der Ausgangspunkt Spenglers ist die Auffassung der Kulturen als Organismen. Diese Auffassung ist aber eine rein analogische. Zwar heißt es bei Spengler, wie wir bereits wissen, einmal: „Kulturen sind Organismen" und ein anderes Mal: „Kulturen sind Pflanzen", wobei das Wort „Sind" bei der zweiten Stelle von Spengler selbst durch Sperrdruck noch besonders hervorgehoben worden ist. Allein eine solche Behauptung steht logisch auf demselben Niveau wie die bekannte materialistische, daß Empfindungen Nervenbewegungen sind. Wie Empfindungen Empfindungen und Nervenbewegungen Nervenbewegungen sind, so sind Organismen Organismen resp. Pflanzen Pflanzen und Kulturen Kulturen. Allerdings kann ich diese als Organismen, also nach Analogie mit den Organismen betrachten; aber

---

1) Scholz, Zum „Untergang" des Abendlandes. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler S. 59 (2. Aufl., Berlin 1921).

das Ergebnis eines solchen analogischen Verfahrens vermag immer nur eine Analogie zu sein. Spengler selbst erklärt einmal gleich zu Anfang seines Werkes: „Das Mittel, lebendige Formen zu verstehen, ist die Analogie“. Nun wohl: ist es die Analogie, so ist es eben nicht die Homologie, d. h. eine Bedeutungsgleichheit in strengem Gesetzessinne.

Man weiß aus der Logik, mit welchen Schwierigkeiten die Analogieschlüsse zu kämpfen haben, daß sie alle in höherem oder geringerem Grade fragwürdig sind. Ihr Produkt ist höchstens nur eine mehr oder weniger unbestimmte Generalisation, niemals ein bestimmtes Gesetz. Es liegt gewiß eine nicht uninteressante Nuance vor, wenn Spengler nicht mehr wie vielfach die bisherige Philosophie die gesamte Menschheit, die Gesellschaft, ein Volk oder eine abgegrenzte Kulturerscheinung, z. B. die bildende Kunst oder noch spezieller die deutsche Romantik, sondern die einzelnen Kulturen in ein analogisches Verhältnis zu den Organismen setzt und auf sie seine Generalisationen bezieht; allein unter prinzipiellem Gesichtspunkt ist es ein und dasselbe. Es bleibt sich in logischer Hinsicht gleich, ob ich von Geburt, Blüte, Reife und Verfall einer einzelnen Kulturerscheinung oder einer ganzen Kultur spreche und ob ich von einer Kultur oder von einem Volk resp. der Menschheit den Durchgang durch die Stadien der Kindheit, der Jugend, der Männlichkeit und des Greisentums behaupte. Spenglers analogische Generalisationen unterscheiden sich vom methodischen Gesichtspunkt aus keineswegs von denjenigen, welche aus der bisherigen Geschichtsphilosophie bekannt geworden sind, sofern diese generalisierende Tendenzen verfolgte. Hier wie dort handelt es sich um mehr oder weniger unsichere Generalisationen, nicht aber um sichere Gesetze.

Diese können, wie wir seit Galilei und der Begründung der modernen Naturforschung wissen, niemals durch Generalisation, sondern nur durch Analyse eines Einzelfalls gefunden werden. Indem Spengler durch generalisierende Abstraktion Gesetze zu gewinnen trachtet, zeigt er, daß er — trotzdem das alte Griechenland, wie wir sehen werden, nach seiner Meinung völlig tot ist — noch ganz auf dem von keinem Fortschritt der neuzeitlichen Logik berührten Standpunkt der aristotelischen Induktion steht.

Freilich: die Gesetze bei Galilei und in der modernen Naturwissenschaft sind Naturgesetze. Allein Spengler selbst hebt

ausdrücklich hervor, daß alle Gesetze Naturgesetze sind: „Es gibt nur Naturgesetze“. Da mutet es nun höchst sonderbar an, daß Spengler, der von dem Gegensatz zwischen Natur und Geschichte ausgeht und ihn immer wieder betont, nach Gesetzen des geschichtlichen Lebens sucht, obwohl diese Gesetze seiner eigenen Überzeugung nach ausschließlich Naturgesetze sein können. Dies heißt denn doch wohl die methodische Verwirrung bis auf die Spitze treiben! Zwar würde Spengler seinerseits bestreiten, daß er historische Gesetze zu entdecken sucht; aber was bedeutet es, wenn man strukturelle Gleichwertigkeiten aufweisen, wenn man von der Analogie die Homologie als strenge Bedeutungsäquivalenz, wenn man vor allem die geschichtliche Zukunft berechnen will?

Spenglers Werk beginnt mit dem Satze: „In diesem Buche wird zum ersten Male der Versuch gewagt, Geschichte vorauszubestimmen“. Was den in diesen Worten zum Ausdruck gelangenden Prioritätsanspruch betrifft, so wird er durch den bloßen Hinweis auf Comte und Spencer erledigt, die gleichfalls „Geschichte vorauszubestimmen“ trachteten. Ja, schon der erste und älteste Geschichtsphilosoph großen Stils, der heilige Augustin, strebte danach, indem er seine Geschichtskonstruktion keineswegs auf die — Augustinische — Gegenwart beschränkte, sondern bis zum jüngsten Tag und sogar darüber hinaus führte. Aber auch hier kommt es letzten Endes nicht auf die Priorität, sondern auf die Sache an.

Diese liegt in dem Versuch, Geschichte vorauszubestimmen. Soll eine solche Vorausbestimmung nicht eine bloße Spekulation sein, so muß sie sich offenbar auf die Erkenntnis von Gesetzlichkeiten gründen, ganz wie die Vorausbestimmung von Naturtatsachen. An keiner anderen Stelle tritt der — Spengler selbst völlig unbewußte — prinzipielle Naturalismus seiner Geschichtsbetrachtung so klar zutage wie ebenhier.

Es wird aber nicht bloß ganz allgemein versucht, Geschichte vorauszubestimmen; es wird der spezielle Versuch gemacht, den Untergang des Abendlandes vorauszubestimmen. Dieser Versuch wird von Spengler nur gemacht, er kann von ihm nur gemacht werden, weil er die Strukturgesetzlichkeit der abendländischen Kultur genau zu kennen meint und nicht bloß der abendländischen, sondern auch der anderen Kulturen; denn gerade auf Grund ihrer Vergleichung erscheint ihm der Untergang des Abendlandes als

ein notwendiges Phänomen. Nun haben wir im vorigen gesehen, daß die auf der Basis der Spenglerschen Morphologie vorgenommenen Vergleichungen immer nur zur Aufstellung analogischer Verhältnisse, niemals zur Statuierung gesetzlicher Beziehungen führen. In der Tat: was Spengler beibringt, um uns den Verfall der abendländischen Kultur glaubhaft zu machen, sind nichts als Analogien, allerdings zum Teil recht interessante. Diese Analogien lassen vieles in einem ganz neuen Licht erscheinen, und durch sie hat sich Spengler zweifelsohne ein Verdienst erworben. Immerhin sind Analogien keine Gesetze. Notwendigkeit haben aber nur diese, und es kann somit keine Rede davon sein, daß Spengler den Tod unserer Kultur, noch dazu für die Zeit um das Jahr 2000, nachgewiesen hätte. Sollten ein solcher Nachweis und überhaupt eine historische Vorausbestimmung nicht etwa schon im Prinzip unmöglich sein: auf dem Fundament von Spenglers Morphologie sind sie jedenfalls nicht möglich.

6. Diese Morphologie macht nun noch eine Voraussetzung, die ihrer entscheidenden Bedeutung wegen besonders betrachtet werden muß. Sie erblickt in einer Kultur nicht bloß einen Organismus, sondern einen solchen von absoluter Selbständigkeit. Diese Voraussetzung folgt aus dem Wesen der morphologischen Methode an sich keineswegs; die Morphologie, wie sie in der Biologie verwendet wird, macht sie nicht. Der biologische Organismus wird durchaus als abhängig gedacht von seinen Vorfahren sowie sonstigen Einflüssen und zwar nicht bloß rein äußerlich, mit Rücksicht auf seine Gestalt, sondern auch innerlich, in seelischer Hinsicht. Von hier aus gesehen, lag für Spengler kein zwingender Grund vor, bei seiner Übertragung des Organismusbegriffs auf die Kulturen diesen totale Selbständigkeit zuzuschreiben. Immerhin kann man Spenglers Motiv verstehen: Je mehr und je strenger die verschiedenen Kulturen voneinander abgegrenzt sind, um so klarer und reiner kann ihre von Spengler angenommene struktive Gesetzlichkeit hervortreten, um so leichter wird die nach Spengler mögliche Vorausbestimmung ihres Schicksals, insbesondere des Untergangs der abendländischen Kultur.

Darum stellt Spengler also eine radikale Trennung der Kulturen her. Ihm zufolge liegt jeder von ihnen — wir wissen es bereits — ein eigen- und einzigartiges Seelentum zugrunde, und alle einzelnen Erscheinungen innerhalb einer Kultur sind ein Ausdruck, Symbole dieses eigen- und einzigartigen Seelentums. Mag

eine Kultur — immer nach Spengler — sich auch äußerlich die Formen einer anderen aneignen, so erfüllt sie diese doch mit einem völlig neuen inneren, seelischen Gehalt. Es besteht, sieht man von der „Oberfläche“ ab, kein Zusammenhang zwischen den verschiedenen Kulturen; die eine wurzelt niemals in der anderen, die eine setzt die andere nicht voraus. „Im Phänomen der einzelnen, aufeinander folgenden, nebeneinander aufwachsenden, sich berührenden, überschattenden, erdrückenden Kulturen erschöpft sich der Gehalt aller Historie“.

Demselben relativistischen Standpunkt, den Spengler gegenüber den Kulturen in ihrer Gesamtheit einnimmt, unterstellt er nun natürlich auch die einzelnen Kulturgebiete. Gerade in philosophischen Kreisen könnte man der Auffassung sein, daß dieser Relativismus in bezug auf die Philosophie bereits durch einen Blick auf ihre Entwicklungsgeschichte widerlegt würde; denn die Philosophie der abendländischen Kultur — diese stets im Spenglerschen, d. h. ausschließlich das zweite nachchristliche Jahrtausend umfassenden Sinne verstanden — ist bekanntlich ohne die antike Philosophie nicht begreiflich, gar nicht denkbar. Spengler ist anderer Meinung: „Jede Philosophie ist ein Ausdruck ihrer und nur ihrer Zeit“. „Es gibt keine Philosophie überhaupt“. Und wie es — immer nach Spengler — keine Philosophie überhaupt gibt, so gibt es auch sonst keine Wissenschaft, zum Beispiel keine Mathematik überhaupt: „Es gibt keine Mathematik, es gibt nur Mathematiken“. Ebenso gibt es keine Physik, sondern „nur einzelne, auftauchende und schwindende Physiken innerhalb einzelner Kulturen“. Die moderne Mechanik mit ihrem Geltungsanspruch ist nichts als „eine die Struktur des westeuropäischen Geistes bezeichnende Illusion“.

Wie es auf wissenschaftlichem Gebiete steht, so auch auf moralischem: „Es gibt so viele Moralen, als es Kulturen gibt“; mithin gibt es „keine allgemein menschliche Ethik“.

Entsprechendes gilt von der Kunst bzw. den Künsten. „Die Malerei — das gibt es nicht“. „Malerei ist nur ein Wort“. „Ebenso ist Musik ein vages Wort“. Die Kunst „der freistehenden griechischen Statue, des Kontrapunkts, des byzantinischen frontalen Porträts, des perspektivischen Ölgemäldes: Jede dieser Künste ist ein Organismus für sich, ohne Vorgänger und Nachfolger, wenn man vom Äußerlichsten absieht“. Darum gibt es „keine Geschichte der Kunst, der Architektur, der Musik, des Dramas“; es sind

„diese Gesamtgeschichten lediglich eine äußerliche Summierung einer Anzahl von Einzelphänomenen, von Sonderkünsten . . ., die nichts als den Namen und einiges der handwerklichen Tecknik gemein haben“.

„Nichts als den Namen“; schon gut, aber immerhin den Namen! Wie kommt das? Worauf beruht es, daß wir sowohl die Freskomalerei Griechenlands als auch die perspektivische Ölmalerei der Neuzeit als Malerei, sowohl die antike Musik — sie mag im übrigen so primitiv gedacht werden wie nur möglich — als auch die moderne kontrapunktische Musik als Musik bezeichnen? Es müssen hier wie dort gewisse grundlegende Voraussetzungen logischer Natur vorhanden sein, welche allein es ermöglichen, dann aber auch dazu verpflichten, von Malerei bezw. Musik zu sprechen. Malerei und Musik sind eben nicht bloße „Namen“, bloße „Worte“, noch dazu „vage Worte“; es handelt sich vielmehr um streng definierte Begriffe. Diese Begriffe stellen — wie sämtliche Begriffe — Geltungszusammenhänge dar; sie enthalten — gleich allen Begriffen — in sich ein System formaler Bedingungen, die erfüllt sein müssen, wenn ein Objekt durch sie bestimmt werden soll. Diese formalen Bedingungen hat das Objekt der antiken Malerei und Musik genau so zu erfüllen wie das der abendländischen, damit es als Objekt der Malerei und Musik begriffen werden kann und muß, mögen antike und abendländische Malerei und Musik inhaltlich auch noch so sehr voneinander verschieden sein. Das System der formalen Bedingungen, der Geltungszusammenhang, stellt die Einheit der Malerei und der Musik, überhaupt der Kunst her und gestattet, ja, gebietet es uns, von der Malerei, der Musik, der Kunst zu reden.

Das System der formalen Bedingungen, der Geltungszusammenhang, gestattet und gebietet es uns auch, von der Moral zu reden. Gewiß: „es gibt so viele Moralen, als es Kulturen gibt“; aber diese verschiedenen Moralen sind immerhin Moralen. Der Begriff der Moralen setzt doch wohl den der Moral voraus!

Ebenso setzt der Begriff der Physiken, Mathematiken, Philosophien doch wohl den Begriff der Physik, Mathematik, Philosophie voraus. Fraglos besteht zwischen der dynamischen Physik der Neuzeit und der statischen des Altertums ein großer Unterschied, derselbe Unterschied wie zwischen der infinitesimalen Mathematik der Neuzeit und der euklidischen des Altertums. Allein dieses Unterschiedes ungeachtet, handelt

es sich beidemal um Physik resp. Mathematik, und dieser Umstand erfordert, daß beidemal ein Inbegriff von Momenten vorliegt, die das jeweilige Objekt in seinem physikalischen resp. mathematischen Geltungswerte, die den Geltungswert von Physik resp. Mathematik konstituieren. Und inbetreff der Philosophie ist es nicht anders. Allerdings ist jede Philosophie ein Ausdruck ihrer Zeit. Das führte schon Plato als Entschuldigung für die Irrlehren der Sophisten an, und von Hegel stammt das schöne und tiefe Wort: „Eine Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt". Aber Hegel dachte gar nicht daran, der verschiedenen Philosophien wegen den einheitlichen Philosophiebegriff aufzuheben; denn er wußte, daß in ihnen allen trotz ihrer inhaltlichen Verschiedenheit dieselben formalen Elemente wirksam sind, die Elemente, welche die verschiedenen Philosophien zur Philosophie machen und somit den Begriff der Philosophie selbst begründen.

Die Wirksamkeit der formalen Elemente, der logischen Voraussetzungen und Bedingungen, welche den Grund legen zu den Begriffen Wissenschaft, Moral und Kunst, garantiert die Einheit auf den genannten Kulturgebieten. Diese formale Einheit bildet den absoluten Faktor in den relativen Inhalten; sie stellt die von Spengler so völlig verkannte Kontinuität her. Die Kontinuität in der Wissenschaft, Moral und Kunst — sie bedeutet aber die Kontinuität in der Kultur überhaupt; denn die wissenschaftliche, die — im weitesten Sinne verstandene, also auch Recht, Religion usw. in sich begreifende — moralische und die künstlerische Kultur umfassen den gesamten Bereich der menschlichen Kultur.

„Was ist nun von der monadologischen Struktur der weltgeschichtlichen Kulturen zu halten?", fragt Heinrich Scholz in seiner Auseinandersetzung mit Spengler, und er fährt fort: „Unsere Antwort darf kurz sein. Sie lautet so: Soweit sich dieser Strukturgedanke mit dem Kontinuitätsprinzip verträgt, ist er gut" [1]). Hiermit ist die Stellung gekennzeichnet, die unter logischem Aspekt allein diesem Problem gegenüber eingenommen werden kann.

Relativität und Kontinuität schließen einander keineswegs aus. Die Kontinuität ist stets eine solche im Relativen; der Begriff der Kontinuität fordert somit den der Relativität als sein Korrelat. Umgekehrt verlangt auch dieser jenen zu seiner Ergänzung. Das

---

1) Scholz, l. c. S. 48.

Relative hat nur Sinn und Bedeutung in Beziehung auf ein Absolutes, das in ihm kontinuierlich fortwirkt. Dieses Absolute, welches kontinuierlich fortwirkt — es ist nichts anderes als das Denken, die Erkenntnis selbst. Gewiß: alles Gedachte, alles Erkannte ist relativ; daß aber alles Relative in der Einheit des Denkens, der Erkenntnis, wurzelt, in logischem Sinne aus ihr hervorgeht, dies besagt das Prinzip der Kontinuität. Darum ist es von Leibniz und von Kant vertreten worden, und über seine methodische Bedeutung sollte zum mindesten seit Hermann Cohen kein Zweifel mehr möglich sein. Das Urteil der Kontinuität ist das Urteil des Ursprungs, des logischen Ursprungs aus dem Denken, wie es sich am klarsten in der mathematischen Infinitesimal-Analysis offenbart. Hätte sich Spengler, der diese ständig im Munde führt, ihren wahren methodischen Sinn und Gehalt vergegenwärtigt, so würde er sich auch Sinn und Gehalt des Kontinuitätsprinzips vergegenwärtigt und nicht alle Kontinuität bestritten haben.

Nicht dies ist der Fehler Spenglers, daß er die Relativität aller Kultur auf das stärkste betont und aufzuzeigen strebt. Dies ist sogar ein Verdienst von ihm, und er hat in der Unterscheidung der verschiedenen Kulturen, in ihrer Abhebung voneinander, Bedeutsames geleistet. Daß er aber die Relativität in relativistischem Sinne interpretiert, ausbeutet, darin liegt der Fehler. Etwas anderes ist es, die Relativität, etwas anderes, den Relativismus zu vertreten; jene ist im Gegensatz zu diesem mit dem unentbehrlichen Kontinuitätsgedanken durchaus verträglich.

7. Dieser ist aber unentbehrlich, weil er und nur er uns das Verständnis fremder Kulturen ermöglicht. Wäre zwischen den verschiedenen Kulturen keine Kontinuität vorhanden, so würde es keine Übergänge geben, keine Brücken, die von der einen zur anderen führen, und es würde somit unmöglich sein, die eine von der anderen aus zu erfassen, zu begreifen. Die völlige Leugnung der Kontinuität würde also den völligen Skeptizismus im Gefolge haben.

Spengler zeigt unverkennbar Neigung, diese Konsequenz zu ziehen. Er selbst bezeichnet seinen Standpunkt als Skeptizismus, als „historisch-psychologischen Skeptizismus“. Sollte es wirklich nötig sein, die in der Philosophie längst erkannte theoretische Widersinnigkeit des Skeptizismus noch einmal nachzuweisen? Geringes Nachdenken führt zu der Einsicht, daß letzten Endes nicht das Denken im Zweifel, sondern der Zweifel im Denken wurzelt.

Wir verdanken Richard Hönigswald eine wertvolle Studie über den Zweifel[1]). In ihr wird seine ungemein große methodische Fruchtbarkeit gekennzeichnet; in ihr werden aber auch seine Grenzen abgesteckt. Diese Grenzen ergeben sich daraus, daß der Zweifel — als ein Denken — die Denkgesetze zu seiner Bedingung hat, an sie mithin nicht heranreicht. So wird zwar die Skepsis gerechtfertigt, welche den Hebel aller Forschung bildet, zugleich aber der Skeptizismus ad absurdum geführt. Das letztere ist in der Tat nicht schwer! Der Skeptizismus will eine Theorie sein, aber eine solche, die alle Theorie unmöglich macht; der Skeptizismus will eine Erkenntnis vermitteln, aber eine solche, die alle Erkenntnis aufhebt; der Skeptizismus will Wahrheit geben, aber eine solche, die alle Wahrheit leugnet. Dieser innere Widerspruch, der dem Skeptizismus anhaftet, ist seit langem aufgedeckt worden; man sollte meinen, daß er auch Spengler bekannt geworden sei. Allein das Gegenteil ist der Fall; er macht sich bei ihm in seinem ganzen Ausmaß, in seiner vollen Schärfe geltend.

Auf der einen Seite setzt Spenglers Methode der morphologischen Vergleichung doch wohl das Verständnis des zu Vergleichenden voraus, nämlich der Kulturen resp. der ihnen zugrunde liegenden Seelen. So erscheint es ihm denn als die Aufgabe seiner Morphologie, „das Weltgefühl nicht nur der eigenen, sondern das aller Seelen zu durchdringen, in denen große Möglichkeiten überhaupt bisher erschienen und deren Verkörperung im Bereiche des Wirklichen die einzelnen Kulturen sind.“ In diesem Sinne sucht er den Charakter der verschiedenen Kulturseelen festzulegen. So bestimmt er die antike Kulturseele als die apollinische. Man kennt diesen Terminus von Friedrich Nietzsche her. Die apollinische — es ist die auf das Maß, auf das Begrenzte gerichtete Seele. Ihr gegenüber ist die des Abendlandes im zweiten nachchristlichen Jahrtausend die faustische; es eignet ihr Fausts Sehnsucht nach dem Unendlichen, Grenzenlosen, Fausts Wille zur Macht. So wird mithin die Möglichkeit einer Erfassung der mannigfachen Kulturseelen von Spengler angenommen, und von dieser Möglichkeit leben die meisten Ausführungen in seinem Werke.

Nichtsdestoweniger leugnet er auf der anderen Seite wiederholt und mit Entschiedenheit, daß einer Kultur das Verständnis

1) Hönigswald, Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft (Göttingen 1914).

einer anderen möglich sei. Ausdrücklich wird erklärt, daß jede Kulturerscheinung Symbol eines Seelentums, Zeichen eines „Weltgefühls“ ist, „das nur zu Menschen einer einzigen Kultur redet.“ Deshalb handelte resp. handelt es sich nach Spengler um eine bloße „Illusion“, wenn wir die Antike zu verstehen glaubten resp. glauben: „Wir haben in unser Bild von den Griechen und Römern jedesmal das hineingelegt, hineingefühlt, was wir in der Tiefe der eigenen Seele entbehrten oder erhofften.“

Das ist ja nun wohl richtig. Jeder Epoche erscheint die Antike anders; jede macht sich von ihr ein anderes Bild, ein anderes Ideal. Aber ist ein anderes Verständnis etwa kein Verständnis? Vielleicht versteht niemand von uns Heutigen die Philosophie Platos so, wie die Griechen und vor allem Plato selbst und seine Zeitgenossen sie verstanden haben; allein daraus folgt nicht, daß wir sie überhaupt nicht verstehen. Spengler hat schon ganz Recht mit seinem vorher angeführten Satze, daß jede Philosophie ein Ausdruck ihrer Zeit ist; er hat jedoch Unrecht, wenn er hinzufügt: „und nur ihrer Zeit.“ Der Philosophie ist neben dem zeitlichen noch ein überzeitlicher Faktor immanent, der in allem Zeitlichen kontinuierlich fortwirkt, und dieser überzeitliche Faktor ermöglicht auch anderen Zeiten ein — wenn auch anderes — Verständnis der Philosophie einer Zeit. Was von der Philosophie gilt, das gilt auch von sämtlichen übrigen Kulturerscheinungen. Gewiß: ein griechisches Drama, eine griechische Statue hat vielleicht, sogar vermutlich in einem Griechen ein anderes Gefühl der Schönheit ausgelöst als in uns Jetzigen; immerhin: ein Gefühl der Schönheit ist es nach wie vor, welches ausgelöst wird. Das ist nur begreiflich bei der Annahme gewisser Bedingungen, Gültigkeiten, die in der Antike vorlagen und auch in der Moderne nicht verloren gegangen sind, gar nicht verloren gehen können, weil sie von allem Zeitlichen unabhängig sind. Wir kommen somit zu dem Schlusse: Jede Kulturerscheinung ist ein Ausdruck, ein Symbol eines bestimmten Seelentums; aber sie ist nicht bloß der Ausdruck, nicht bloß das Symbol einer Psyche. Und was sie mehr ist: das konstituiert den Begriff der Kultur selbst, ist darum in allen Kulturen wirksam und ermöglicht es der einen, die andere — wenn auch auf ihre Weise — zu verstehen.

8. Es heißt einmal bei Spengler: „Weil Gegensätze sich berühren, weil sie auf ein vielleicht Gemeinsames in der letzten

Tiefe der Existenz verweisen, finden wir in der abendländischen, faustischen Seele jenes sehnsüchtige Suchen nach dem Ideal der apollinischen, die sie allein von allen anderen begriffen und um die Kraft ihrer Hingabe an die sinnlich-reine Gegenwart beneidet hat.“ Diese Stelle, an der übrigens plötzlich zugegeben wird, daß die abendländisch-faustische Seele die griechisch-apollinische „begriffen“ hat, enthält einen sehr fruchtbaren Gedanken, den Spengler nur leider nicht zu Ende gedacht hat. Er sagt, daß „Gegensätze sich berühren“ und „auf ein vielleicht Gemeinsames . . . verweisen.“ Allerdings: bei jeder Vergleichung wird logisch ein einheitliches Prinzip vorausgesetzt, auf Grund dessen verglichen wird, eine höhere Einheit, innerhalb derer die Vergleichung stattfindet. Ebendas bedeutet das Prinzip der Kontinuität; diese ist die Einheit im Verschiedenen, im Gegensätzlichen. Mögen zwei Objekte auch noch so verschieden, entgegengesetzt, sein: es muß eine kontinuierliche Einheit zwischen ihnen gedacht werden, da sonst ihre Verschiedenheit, ihr Gegensatz, gar nicht gedacht werden könnte. So muß denn auch zwischen den nach Spengler entgegengesetzten Seelen der abendländisch-faustischen und der antik-apollinischen Kultur eine kontinuierliche Einheit gedacht werden; sie müssen „auf ein vielleicht Gemeinsames in der letzten Tiefe der Existenz verweisen.“

Wenn dem aber so ist, dann können das Apollinische und das Faustische einander nicht bloß entgegengesetzt, nicht schlechthin fremd sein, dann muß das Apollinische auch in der Kultur des Abendlandes und das Faustische in der der Antike wirksam sein. Hiermit ist gegeben, daß weder die Kategorie des Apollinischen zur Bestimmung der antiken noch die des Faustischen — wenigstens wenn sie in Spenglers Sinne genommen wird — zur Bestimmung der abendländischen Kultur ausreichend ist.

Trotzdem soll durchaus zugestanden werden, daß Spengler mit Hilfe dieser Kategorien Beträchtliches gelungen ist. Durch sie ist so manche Kulturerscheinung in ganz anderer Weise als zuvor dem Verständnis erschlossen worden. Spenglers Schilderung der antiken und der abendländischen Kultur — und nicht nur dieser beiden — macht den eigentlichen Wert seines Werkes aus.

Nichtsdestoweniger sind diese Kulturschilderungen einseitig. Sie kehren stets bloß einen, vielleicht manchmal den entscheidenden, jedenfalls aber nicht alle Gesichtspunkte hervor. Wenn Spengler, der die Kultur als Ganzes atomisiert, bei der Fest-

legung der einzelnen Kulturen nach Einheit trachtet, so ist das gewiß berechtigt; aber er hätte Einheit nicht mit Einfachheit verwechseln sollen. Eine Einheit kann zusammengesetzt, ein Gebilde von höchst komplizierter Struktur sein, und Kulturen sind zusammengesetzte Einheiten, Gebilde von höchst komplizierter Struktur.

Gerade der bei ihm so beliebte Begriff des Faustischen hätte Spengler die Augen öffnen können. Bekanntlich sagt Faust von sich, daß zwei Seelen in seiner Brust wohnen. Nur die eine ist die nordisch-germanische, die ins Unendliche, Grenzenlose strebende; die andere aber, die ihn an das endliche, begrenzte Diesseits kettet, ist die, welche Spengler als die apollinische bezeichnet. Ja, sogar noch eine dritte Seele, die religiös-christliche, wohnt in der Brust des Faust, den der Klang der Osterglocken von dem beabsichtigten Selbstmord zurückhält. Hätte Spengler dies beachtet, so würde er den Begriff des Faustischen nicht in unzulässiger Weise verengt haben, so würde seine Bestimmung der okzidentalen Kultur durch diesen Begriff ganz erheblich fruchtbarer gewesen, ganz erheblich tiefer gegangen sein. Er würde entdeckt haben, daß der abendländischen Kultur des zweiten nachchristlichen Jahrtausends — schon sofern sie als faustisch charakterisiert wird — nicht bloß eine, sondern verschiedene Seelen zugrunde liegen, und diese Erkenntnis würde ihn zu der Frage geführt haben, ob nicht vielleicht auch der antiken Kultur noch mehr als nur jene apollinische Seele immanent ist.

Der junge Nietzsche stellte neben das Apollinische das Dionysische. Er war hier schon sehr viel weiter als Spengler, dem das Dionysische in der griechischen Kultur nichts als ein bloßer Auflehnungsversuch gegen das Apollinische, nichts als eine mehr oder minder unwesentliche Gegenbewegung ist. Dem Dionysischen eignet ganz unverkennbar ein Zug zum Unendlichen, und dieser Zug muß sich auch in den einzelnen Erscheinungen der griechischen Kultur — wenigstens in einem gewissen Sinne und bis zu einem gewissen Grade — nachweisen lassen. Bei Spengler freilich heißt es in bezug auf das antike Seelenbild, wie es speziell von Plato gemalt worden ist: „Nichts deutet auf ein Unendlichkeitsbedürfnis hin.“ Aber was besagt es, wenn der platonischen Lehre zufolge die Dinge die Ideen nie erreichen, obwohl sie ewig danach streben? Die ganze Tragik des Lebens, die ganze Problematik der Kultur gelangt hier zum Ausdruck,

und diese Tragik, diese Problematik, ist von den Griechen erfaßt worden, seitdem die Pythagoreer ihre Tafel der Gegensätze aufstellten und Heraklit den Kampf als den Vater aller Dinge bezeichnete.

Die Problematik, die das Wesen der Kultur überhaupt ausmacht, ist in der antiken Kultur erkannt worden und konnte in ihr nur erkannt werden, weil sie in ihr wirksam war, und sie ist in der abendländischen Kultur des zweiten Jahrtausends unserer Zeitrechnung womöglich noch tiefer erkannt worden, weil sie in ihr womöglich noch mehr wirksam war bzw. ist. Es ist der großartige Grundgedanke, von dem die Hegelsche Dialektik getragen wird, daß alles geistig-geschichtliche Leben sich in Gegensätzen vollzieht, vollziehen muß, und dieser Gedanke bewährt und bewahrt seine prinzipielle methodische Bedeutung, mag er in einzelnen Ausführungen Hegels auch oft genug zu „Abstrusitäten" — um mit Spengler zu reden — geführt haben. Der dialektische, der Gesichtspunkt der Problematik, ist für das Verständnis der Kultur in unseren Tagen vornehmlich von Arthur Liebert fruchtbar gemacht worden, der als den Grundgegensatz in aller Kultur den zwischen dem griechischen und dem jüdisch-christlichen Ideal anspricht, wobei beide Ideale nicht als historische Fakta, sondern als überzeitliche Wertgegensätze verstanden werden müssen[1]). Hier wird also das jüdisch-christliche Ideal genannt, dessen von Spengler nur ganz ungenügend gewürdigte Bedeutung für die abendländische Kultur auch von Goetz Briefs betont worden ist[2]). Man sieht jetzt, wie unzureichend die Bestimmung der abendländischen Kultur durch die Kategorie des Faustischen ist, wenn sie nicht in dem vorher bezeichneten weiteren Sinne genommen wird, sondern ausschließlich in dem engen Sinne Spenglers, dem zufolge das Faustische einzig das germanische Unendlichkeitsstreben ist. Ernst Troeltsch hat schon ganz Recht, wenn er drei Grundbestandteile unserer Kultur unterscheidet, nämlich den religiös-christlichen, den nordisch-germanischen und den humanistisch-antiken, und wenn er in der Verschlingung dieser drei Faktoren die eigentümliche, die schwere Problematik unserer

---

1) Liebert, Unsere Zeit und die Philosophie (in dem Sammelwerk „Der Leuchter"; Darmstadt 1919).

2) Briefs, Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler (Freiburg i. Br. 1920).

Zeit sieht[1]), die übrigens von Georg Simmel in einer kleinen, gehaltreichen, noch kurz vor seinem Tode erschienenen Studie durch verschiedene Einzelbeispiele beleuchtet worden ist[2]). Diese Problematik unserer Zeit wird aber nur begreiflich, wenn man das kontinuierliche Fortwirken des religiös-christlichen, des nordisch-germanischen und des humanistisch-antiken Moments anerkennt, und so offenbart sich uns das Kontinuitätsprinzip als die Bedingung für das Verständnis nicht bloß fremder Kulturen, sondern auch unserer eigenen Kultur.

9. Was setzt nun eigentlich Spengler an die Stelle des Kontinuitätsprinzips? Es ist ein Prinzip, das man mit Heinrich Scholz als das der Kohärenz bezeichnen kann[3]). Diese wird freilich bei Spengler selbst letztlich zur Koinzidenz.

Jede Kultur bringt doch nach ihm ein ganz gewisses Seelentum zum Ausdruck, und durch die Beziehung auf dieses Seelentum erhalten die verschiedenen Kulturgebiete ihren Zusammenhang. Keines von ihnen ist isoliert, für sich zu begreifen, sondern nur im Konnex mit allen anderen; denn sie sind sämtlich Symbole einer Seele. Wenn diese sich in den uns schon bekannten Stadien entwickelt, so entwickeln sich eben alle die kulturellen Phänomene, in denen sich die Seele verkörpert; die Entwicklung des einen ist unlöslich verknüpft mit der der ganzen übrigen. Also nicht nur die Erscheinungen einer bestimmten Kultur im allgemeinen, auch die einer bestimmten Kulturstufe im besonderen sind unzertrennlich miteinander verbunden.

Das ist nun freilich nicht ganz neu. Vor allem hat Comte den inneren Zusammenhang der verschiedenen Kulturgebiete betont und hervorgehoben, daß einer Veränderung in dem einen stets eine solche in allen anderen entspricht. Dennoch ist dieser gewiß höchst fruchtbare Gedanke wohl noch nie mit einer solchen Kraft vertreten und in einem solchen Umfang durchgeführt worden wie von Spengler.

Allein Spengler hat ihn maßlos übertrieben. Wenn er mit Rücksicht darauf, daß Richard Wagners „Ring des Nibelungen" sowie „Tristan und Isolde" einerseits und Darwins Hauptwerk andererseits ungefähr gleichzeitig entstanden sind, die Behauptung

1) Troeltsch, Deutsche Bildung (in dem Sammelwerk „Der Leuchter"; Darmstadt 1919).

2) Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur (München u. Leipzig 1918).

3) Scholz, l. c. S. 14f.

aufstellt, der dritte Akt von „Siegfried“ und nun gar „Tristan und Isolde“ enthielten „die Musik zur geschlechtlichen Zuchtwahl“, so kann man nur sagen: „difficile est satiram non scribere“. Spengler hat in gewissem Sinne schon ganz Recht, wenn er erklärt: „Griechische Musik steht der griechischen Plastik tausendmal näher als der Kunst Palestrinas,“ aber nur in gewissem Sinne; denn als Musik gehört die griechische Musik wohl doch zu „der Kunst Palestrinas“. Zwar befindet sich die Musik allemal in nahem Zusammenhang mit der bildenden Kunst; allein sie ist keine bildende Kunst, wie Spengler schlechtweg meint. Darum ist sein Satz: „Watteau gehört zu Couperin und Ph. Em. Bach“ freilich richtig; aber wenn er hinzufügt: „nicht zu Raffael“, so geht er offenbar zu weit. Dasselbe trifft zu, wenn er die Mathematik zur Kunst und die Kunst zur Mathematik, die Physik zur Religion und die Religion zur Physik macht.

Die berühmten Worte Kants, daß es nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften ist, wenn man ihre Grenzen ineinanderlaufen läßt, sie gelten nicht bloß vom wissenschaftlichen, sondern von all den verschiedenen Kulturgebieten. Sollen diese miteinander verknüpft werden, so werden sie in ihrer Verschiedenheit vorausgesetzt; verschieden voneinander sind sie aber nur dann, wenn ein jegliches eine in sich geschlossene, streng abgegrenzte Einheit bildet. Ist dies der Fall, so ist es auch möglich, die kontinuierliche Entwicklung auf jedem dieser Kulturgebiete für sich darzustellen, ihre geschichtliche Entwicklung gesondert als eine kontinuierliche zu begreifen. Dies muß sogar geschehen, bevor die mannigfachen parallelen Entwicklungen in ihrer Parallelität verstanden werden können, bevor die Kohärenz dieser Entwicklungen eingesehen zu werden vermag. Die Kohärenz, die niemals wie bei Spengler zur Koinzidenz ausarten darf, hat somit die Kontinuität zu ihrer logischen Bedingung, und die Parole lautet nicht: Kohärenz oder Kontinuität, sondern: Kohärenz und Kontinuität.

10. Fragt man nach dem Grunde, aus welchem Spengler die Kontinuität nicht gelten lassen will, so erkennt man leicht, daß es die Furcht ist, es könnte mit der Kontinuität zugleich ein Sinn oder gar ein Zweck anerkannt werden. Das aber ist es, wovor sich Spengler scheut. Die Kulturen „wachsen in einer erhabenen Zwecklosigkeit auf, wie die Blumen auf dem Felde,“ so heißt es bei Spengler. Er weist einmal darauf hin, He-

raklit habe das Werden „mit dem Spiel eines Knaben verglichen, der Sandhaufen auftürmt und wieder zerstört.“ Genau so wie der spielende Knabe Heraklits macht es — zwar nicht die Geschichte, wohl aber — Spengler mit den Kulturen; er türmt sie auf und zerstört sie wieder, ohne Sinn, ohne Zweck.

Nun hat Spengler gewiß ganz Recht, wenn er sich gegen eine Behandlung der Geschichte unter dem Einfluß subjektiver Ideale wendet, sofern sie den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt und sich nicht darauf beschränkt, ein rein persönlicher Standpunkt zu sein; denn es ist in der Tat „eine völlig unhaltbare Manier, Weltgeschichte zu deuten, indem man seiner politischen, religiösen oder sozialen Überzeugung die Zügel schießen“ läßt. Allein darf die Geschichte wissenschaftlich auch nicht unter dem Aspekt eines subjektiven Sinnes und Zweckes betrachtet werden, so darf sie es doch wohl unter dem eines objektiven Sinnes und Zweckes, und sie muß es sogar, soll sie überhaupt begreiflich sein. Dieser objektive Sinn und Zweck der Geschichte können aber in nichts anderes gesetzt werden als in die Idee der Kulturmenschheit. Spengler selbst spricht die Weltgeschichte nicht nur gelegentlich, sondern wiederholt als die „Gesamtgeschichte des höheren Menschentums“ an. Freilich findet sich einmal auf derselben Seite, auf welcher von der „Geschichte des höheren Menschentums“ die Rede ist, die Behauptung: „Die Menschheit ist ein leeres Wort“, und diese Behauptung steht allerdings der Spenglerschen Geschichtsauffassung näher als der Begriff einer „Gesamtgeschichte des höheren Menschentums“. Hätte Spengler an diesem Begriff festgehalten und ihn in seine letzten Konsequenzen zerlegt, so dürfte seine Geschichtsphilosophie wesentlich fruchtbarer ausgefallen sein. Die „Gesamtgeschichte des höheren Menschentums“ — das ist die Geschichte der Kulturmenschheit, d. h. der Menschheit in der Beziehung auf die ewigen Kulturwerte des Wahren, Guten und Schönen. Diese Geschichte braucht durchaus nicht als ein Fortschritt in der Richtung auf irgendwelche subjektiven und angeblich endgültigen Ziele angesehen zu werden, und sie darf es in wissenschaftlicher Hinsicht auch gar nicht; wohl aber darf und muß sie verstanden werden als eine einheitliche Gesetzlichkeit unter dem Gesichtspunkt der objektiven Kulturideen. Die Einheit dieser Ideen, dieser kulturellen Werte, konstituiert die Einheit und damit den Sinn der Menschheit und folglich auch ihrer Geschichte. Wir werden uns

daher die folgenden Worte aus einer Abhandlung zu eigen machen, in der sich Alfred Bäumler u. a. auch mit Spengler auseinandersetzt: „Das sinnlose Bild der in ihren Kreisen sich zu Tode drehenden ‚Kulturen' verschwindet. An seine Stelle tritt die alte, aber gereinigte Vorstellung der einen, in sinnvoller Bewegung begriffenen (nicht ‚fortschreitenden') Menschheit. Es ist eine mannigfach gebrochene Bewegung — aber es ist jedenfalls Bewegung in einem Ganzen, nicht sinnloses Drehen im Kreise"[1]). Sinnvolle, wenn auch mannigfach gebrochene Bewegung in einem Ganzen — ebendas besagt der Gedanke der historischen Kontinuität.

11. Von dem Kontinuitätsgedanken aus ergibt sich nun auch die Bedeutung, in der allein vom Untergang des Abendlandes, überhaupt von Untergängen der Kulturen geredet werden kann.

Spengler spricht vom Untergang der abendländischen Kultur, weil er in ihr einen Organismus sieht, der geboren wird und reift, verfällt und stirbt. Nun ist das zwar nichts als ein bloßes Bild, wie im vorigen dargetan worden ist; aber es ist schon viel gewonnen, wenn dieses Bild wirklich ausgeführt wird, wobei man freilich nicht immer nur mit Spengler an den pflanzlichen Organismus zu denken hat. Der tierisch-menschliche Organismus stirbt; aber er braucht darum nicht völlig unterzugehen. Wenn er sich fortpflanzt, dann erhält er sich in seinen Nachkommen und zwar nicht bloß den äußeren Formen, sondern auch der inneren Seele nach. So brauchen auch Kulturen nicht völlig unterzugehen; auch sie erhalten sich in ihren Nachkommen, d. h. in den nachkommenden Kulturen, und zwar auch nicht bloß den äußeren Formen nach, wie Spengler meint, sondern auch der inneren Seele nach. Ja, Kulturen können dem Kontinuitätsprinzip zufolge gar nicht völlig untergehen; ihre Aufhebung kann immer nur eine solche im Hegelschen Sinne sein. Sie erhalten sich in den folgenden Kulturen und wirken fort, weil der Begriff der Kultur selbst sich erhält. So vermag von einem absoluten, totalen Untergang in der von Spengler gewollten Weise gar keine Rede zu sein.

Um ihn dennoch behaupten, um den Untergang des Abendlandes nicht bloß voraussagen, sondern sogar genau vorausberechnen zu können, genügt es nicht, in den Kulturen Organismen zu erblicken; man muß diesen Organismen vielmehr eine ein für allemal

1) Bäumler, Metaphysik und Geschichte (in der Zeitschrift „Die neue Rundschau" XXXI. Jahrgang Heft 10 vom Oktober 1920) S. 1128 f.

feststehende, von vornherein bekannte Lebenszeit zuschreiben. Durch den Begriff des Organismus wird solches nicht gefordert. Tierisch-menschliche Organismen erreichen ein sehr verschiedenes Lebensalter, das zum Teil von äußeren Einflüssen abhängig ist. Von allen äußeren Einflüssen schließt Spengler seine Kulturorganismen freilich geradezu hermetisch ab, und nur darum kann er ihnen eine a priori bestimmte, im voraus berechenbare Lebensdauer beimessen. Diese legt er auf tausend Jahre fest.

Um nun das Dogma von der tausendjährigen Dauer der Kulturen aufrecht halten zu können, muß Spengler zu allen möglichen und unmöglichen Mitteln greifen. Wenn er die Entstehung der antiken Kultur auf die Zeit um das Jahr 1000 v. Chr. ansetzt, so hat das vielleicht Sinn; wenn er behauptet, daß die antike — wohlgemerkt: die antike, nicht die griechische — Kultur vom 4. vorchristlichen Jahrhundert an in ständigem, sich stetig steigerndem Verfall begriffen ist, so braucht und vermag das durchaus nicht jeder zuzugestehen; wenn er endlich die antike Kultur beim Auftreten Jesu für total erloschen, vollkommen abgestorben ausgibt, so ist das kaum noch ernst zu nehmen. Er bringt dies nur fertig durch die bereits berührte Erfindung einer das ganze erste nachchristliche Jahrtausend umfassenden arabischen Kultur. Auf diese Weise gelingt es ihm, die gesamten spätantiken Kulturerscheinungen seit Christi Geburt, also die philosophischen, religiösen, künstlerischen usw., nicht mehr als antike anzusprechen, sondern eben der neuen arabischen Kultur einzugliedern. Er hat sich hier offenbar durch den Einfluß täuschen lassen, den in der Tat der Orient damals auf den hellenisch-römischen Kulturkreis ausgeübt hat. Dieser Einfluß reicht aber nicht dazu aus, um der Antike einfach den Lebensfaden abzuschneiden und um das Jahr 1 eine völlig neue Kultur beginnen zu lassen, die nur darum als die arabische bezeichnet wird, weil viele Jahrhunderte später die Araber ihren großen Siegeszug angetreten haben.

Wie zu der Zeit von Christi Geburt das orientalische Moment für die Gestaltung der europäischen Kultur von Bedeutung wurde, so das nordisch-germanische Moment um das Jahr 1000 n. Chr. Allein auch dies reicht nicht dazu aus, um unter Preisgabe aller Kontinuität die Entstehung einer gänzlich neuen, nämlich unserer abendländischen Kultur zu behaupten. Um nun den Tod dieser unserer abendländischen Kultur für die Zeit um das Jahr 2000 vorausbestimmen zu können, muß Spengler sie schon seit langem

in Verfall begriffen sehen. Nach ihm haben die moderne Philosophie und Mathematik ihre schöpferische Fähigkeit endgültig eingebüßt, Entropielehre und Relativitätstheorie sind „Symbole des Niedergangs“, ebenso Ibsen und Strindberg sowie Richard Wagner. Man kann hierüber verschiedener Meinung sein, und eine Auseinandersetzung würde unfruchtbar bleiben. Was soll man aber dazu sagen, wenn Spengler bereits ein Phänomen der Zersetzung unserer Kultur darin erblickt, daß „die Musik Beethovens die große Form der Instrumentalmusik des 18. Jahrhunderts zerstört“ habe, weil schon Beethoven „dem großen Stil nicht mehr gewachsen“ gewesen sei? Hier rächt sich das mangelnde Verständnis, welches Spengler dem vorher entwickelten Begriff der Problematik entgegenbringt. Hätte er für ihn Verständnis, so würde er gesehen haben, daß das titanische Ringen Beethovens, welches — wie zum Beispiel im Schlußsatz der 9. Sinfonie — nicht nur die hergebrachte Form sprengt, sondern nahezu alle Form überhaupt zu sprengen droht, keineswegs bloß ein Zeichen der Zerstörung, sondern zugleich kraftvollen Aufbaues ist, daß es keineswegs bloß etwas Negatives, sondern zugleich etwas Positives bedeutet.

Es ist also Spengler nicht gelungen, und es konnte ihm auch nicht gelingen, nachzuweisen, daß die Lebensdauer der Kulturen tausend Jahre beträgt. Dieser Gedanke erinnert sehr an den des tausendjährigen Reiches, an die aus dem Altertum bekannten Spekulationen über das Weltjahr. Die mystische Zahlensymbolik der — nach Spengler schon so lange vollkommen toten — Pythagoreer erlebt hier, wenn auch in veränderter Form, eine Wiederauferstehung und nicht bloß hier, sondern bei allen, die — wie Max Kemmerich und Friedrich von Stromer-Reichenbach — durch Aufdeckung okkulter Zahlbeziehungen, angeblicher periodischer Rhythmen bzw. rhythmisch gegliederter Perioden Geschichte vorauszubestimmen, die Zukunft „exakt“ zu berechnen suchen. Nicht nur jede Kultur, so meint Spengler, auch „jede ihrer notwendigen Phasen hat eine bestimmte, immer gleiche, immer mit dem Nachdruck eines Symbols wiederkehrende Dauer.“ In diesem Sinne macht er „auf den Abstand der drei punischen Kriege und auf die ebenfalls rein rhythmisch zu begreifende Reihe des spanischen Erbfolgekrieges, der Kriege Friedrichs des Großen, Napoleons, Bismarcks und des Weltkriegs aufmerksam.“ Er fragt: „Was bedeutet die in allen Kulturen herrschende

50 jährige Periode im Rhythmus des politischen, geistigen, künstlerischen Werdens?" Hier sieht er eine „Welt geheimnisvollster Zusammenhänge", und er erklärt: „Die Dauer einer Generation — gleichviel von was für Wesen — ist ein Wert von beinahe mystischer Bedeutung." Allerdings, um Mystik handelt es sich, um mystische Metaphysik!

12. Spengler, der angesichts seines Strebens, die historische Zukunft zu berechnen, zweifellos stark naturalistisch eingestellt ist, hat dennoch ein überaus inniges Verhältnis zur Metaphysik. Der Grund hierfür liegt in der psychologisch-biologischen Fundamentierung seiner Philosophie. Man kann es immer wieder bei psychologisch-biologisch orientierten Denkern — so auch bei Bergson — beobachten, wie der psychologisch-biologische Ausgangspunkt zu einem metaphysischen Ende führt. Arthur Liebert hat in einer wertvollen Untersuchung die Relation zwischen dem Psychologismus und Biologismus einerseits und der Metaphysik, zum mindesten einer ontologistischen, d. h. auf das Sein bezogenen, verdinglichenden Metaphysik andererseits klargelegt. Er hat gezeigt, wie alle ontologistische Metaphysik auf die unzulässige Verdinglichung von Erlebnissen, von psychischen Vorstellungen, zurückgeht [1]). Die Spenglersche Metaphysik ist ein Schulbeispiel für die Richtigkeit von Lieberts Theorie.

Spengler verdinglicht nicht bloß einzelne seelische Erlebnisse; er verdinglicht das Erlebnis der Seele selbst. Seine Kulturseelen sind nicht das, was sie unter logisch-wissenschaftlichem Aspekt allein sein dürften, nämlich Begriffe, Kategorien, methodische Prinzipien, um eine Anzahl zusammenhängender, zusammengehöriger Erscheinungen als Einheit zu begreifen; sie sind Gegebenheiten, Wesenheiten, Dinge. Wenn sie, wie zum Beispiel die arabische Kulturseele, durch den überragenden Einfluß einer anderen Kultur in ihrer Entwicklung beeinträchtigt werden — was nach Aufhebung des Kontinuitätsprinzips eigentlich gar nicht möglich sein sollte —, so holen sie das Versäumte mit doppelter Kraft und in beschleunigtem Tempo nach. Sie sind auch eifersüchtig: „Es scheint, daß die Seele alter Kulturen in ihren letzten Verfeinerungen und sterbend wie eifersüchtig auf ihr eigenstes Eigentum, ihren Gehalt an Form . . . ist." Stirbt eine Kultur, d. h. wird sie zur Zivilisation, so hat „die Seele sich fortgestohlen", so

1) Liebert, Das Problem der Geltung (2. Aufl.; Leipzig 1920).

kehrt sie ins „Urseelentum“ zurück. Die Seelen sind nämlich ewig. Ihre „Gestalt bedarf keiner Wirklichkeit, um zu sein. Sie entsteht und vergeht nicht.“ Darum bezeichnet Spengler die Kulturseelen als „reine Formen“; darum spricht er auch von „ungeborenen Formen“ eines Seelentums. Damit sind wir glücklich wieder bei den substantiellen Formen, bei den Entitäten einer längst überwundenen ontologistischen Metaphysik angelangt. Die Entelechie des alten — angeblich so vollkommen toten — Aristoteles ist zu frischem Leben erwacht, allerdings ohne das Moment, welches methodisch ihren Gehalt und ihre Rechtfertigung ausmacht, nämlich ohne das teleologische. Aristoteles gehörte einer Kultur an, der Spengler einen apollinisch-statischen Charakter zuschreibt, und wenn er die aristotelischen Formsubstanzen in seiner Metaphysik erneuert, so ist diese eine apollinisch-statische. Hat er nun aber damit Recht, daß die abendländische Kultur eine faustisch-dynamische ist, so fällt der Abendländer Spengler mit seiner apollinisch-statischen Metaphysik aus dem Rahmen der faustisch-dynamischen Kultur des Abendlands heraus.

In den „reinen Formen“ und „Gestalten“ glaubt Spengler des Lebens selbst, an sich, habhaft zu werden. Es liegt auf der Hand, daß er damit das Leben nicht mehr im Sinne der wissenschaftlichen Biologie nimmt, aus der doch seine Methode der morphologischen Vergleichung stammt. Auch dies ist eine Beobachtung, die man sehr oft bei den von der Biologie ausgehenden Philosophen machen kann, daß sie dazu gelangen, dem Leben eine ganz andere Bedeutung zu geben als die, welche es in der Biologie hat. Bei Spengler tritt an die Stelle des biologischen Lebensbegriffs ein davon sehr verschiedener — oder vielmehr richtiger: das Leben selbst in seiner Unmittelbarkeit. Die Biologie hat es mit dem erkannten, begriffenen Leben zu tun; Spengler will — gleich Bergson — das Leben als solches erfassen ohne die Vermittlung, ohne den Umweg des Begriffs. Das soll durch Intuition, durch das Gefühl geschehen.

Die Sphäre des Gefühls ist die der Kunst, und so wird der Historiker, wenigstens der philosophische, der Geschichtsphilosoph, für Spengler zum Künstler. „Dichten und Geschichtsforschung sind verwandt,“ sagt er; „über Geschichte soll man dichten“. Nur der Künstler und der Historiker nur als Künstler wird mit dem Leben eins, mit diesem Leben, das nichts anderes als das Schicksal ist.

Und das Schicksal? „Schicksal ist das Wort für eine nicht zu beschreibende innere Gewißheit." Wie heißt es doch im „Faust"? „Wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein." Schicksal hat Spengler zufolge nichts mit Kausalität zu tun, umsomehr aber diese mit jenem; denn Kausalität ist „erstarrtes Schicksal".

Ganz ebenso ist — immer nach Spengler — Raum „erstarrte Zeit". Die Zeit — das ist dasselbe wie das Schicksal, das Leben in seinem ständigen, ewigen Flusse. Darum kann die echte Zeit nicht begriffen, gemessen, sondern nur gefühlt, erlebt werden. Spengler stellt dem physikalischen Begriff der gemessenen Zeit die gefühlte, erlebte Zeit gegenüber, genau wie Bergson, und die Geringschätzung, mit der Spengler auf Bergson herabblickt, ist in Anbetracht ihrer großen methodischen Verwandtschaft nicht so recht verständlich.

„Zeit ist ein Wort, um etwas Unbegreifliches anzudeuten," sagt Spengler. Seine hier latent, an anderer Stelle aber auch offen geäußerte Klage über die Unzulänglichkeit des sprachlichen Ausdrucks zur adäquaten Darstellung innerer Erlebnisse und Gefühle ist bei Romantikern oft anzutreffen. Romantiker ist Spengler trotz aller naturalistischen Tendenzen durch und durch, und er selbst widerlegt auf das beste seine — übrigens kaum glaubliche — Behauptung, daß die Gegenwart „von aller Romantik endgültig geschieden ist." Wer kennt nicht aus der romantischen Philosophie die Methode der unmittelbaren Anschauung, der erlebnis- und gefühlsmäßigen Erfassung von etwas, was angeblich durch das begriffliche Denken nicht erreicht wird? Die typischen Züge der romantischen Geisteshaltung — sie finden sich bei Spengler sämtlich, nicht zum mindesten auch jene Grenzverwischungen, jenes Ineinanderfließen der Formen, wodurch die Romantik von jeher charakterisiert wird. Sogar jener Grundgegensatz zwischen Geschichte und Natur, auf dem die ganze Geschichtsphilosophie Spenglers beruht, wird von ihm aufgehoben und zwar nicht bloß in der praktischen Ausführung, worauf ja im vorigen bereits hingewiesen worden ist, sondern selbst in der Theorie. Nach Spengler bezieht sich die Geschichtsbetrachtung auf das Werden, die Naturwissenschaft auf das Gewordene. Da nun ihm zufolge in jedem Weltbild sich sowohl Momente des Werdens wie auch solche des Gewordenen finden, so daß es sich immer nur um ein Mehr oder Weniger des einen oder des anderen

Faktors handelt, besteht zwischen Geschichte und Natur überhaupt kein qualitativer, genereller Unterschied mehr, sondern bloß noch ein quantitativer, gradueller. Damit wird die Autonomie sowohl der geschichtlichen wie der Natursphäre vernichtet. Genau so wird, wie wir gesehen haben, die Autonomie der sämtlichen Kulturgebiete vernichtet; denn sie fallen sämtlich letzten Endes zusammen als schemenhafte, wesenlose Symbole irgendeines Seelentums.

Man darf wohl sagen, daß alle die Gefahren und Mängel, die Heinrich Rickert in einem unlängst erschienenen Werke der „Philosophie des Lebens" nachsagt[1]), bei Spengler in potenzierter Form, in einem bis ins Ungeheuerliche gesteigerten Maß zutage treten.

13. Es leuchtet ohne weiteres ein, wie Spengler in Anbetracht seiner romantisch-symbolistisch-mystischen Geisteshaltung der kritischen Philosophie Kants gegenübersteht. Spenglers Verhältnis zu Kant — das ist ein Kapitel für sich, welches hier nicht mehr erschöpfend behandelt, sondern nur noch angedeutet werden kann.

Dabei geht man am besten von der Behauptung Spenglers aus, „der einzige ernste Versuch" einer Wiederbelebung Kants finde sich in — Weiningers „Geschlecht und Charakter". Den Neukantianismus ignoriert Spengler also völlig. Freilich, es handelt sich hier ja um „Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren", die Spengler im Anschluß an Schopenhauer gründlich verachtet. Vielleicht würden aber seine zahlreichen Bemerkungen über Kant den Kern der Sache besser getroffen haben, hätte er die neukantische „Professorenphilosophie" mehr gewürdigt.

Wenn man das Leben unmittelbar erfassen zu können glaubt, so wird man natürlich sagen, daß Kants „zopfige Formeln", daß seine „Abstraktionen" sowie überhaupt die der systematischen Philosophen „das Leben . . . nicht zu berühren vermochten." Wer sich mit jugendlicher Schwärmerei zu einem Leben an sich aufzuschwingen vermag, dem muß der auf methodische Klarheit und Sauberkeit und darum überall auf begriffliche Formung und Ordnung bedachte Kant als der „ewige Greis" erscheinen. Begriffen werden kann nach Spengler nur die Natur, nicht das Leben und

1) Rickert, Die Philosophie des Lebens (Tübingen 1920).

somit nicht die Geschichte, welche Leben ist. Deshalb ist es durchaus eine Konsequenz der Voraussetzungen Spenglers, wenn er erklärt, Kant habe sein Interesse ausschließlich der Natur zugewandt. Hat denn nicht aber gerade Kant durch die Aufstellung der Freiheitsidee die Möglichkeit einer Welt wahren geistig-geschichtlichen Lebens, einer Welt der Kultur, überhaupt erst erschlossen? Schon durch den Hinweis auf die Freiheitsidee als das Kantische Moralprinzip erledigt sich auch der Vorwurf Spenglers, daß das Weltbild Kants, der die Ethik als die Lehre von dem das Gute wollenden und auch die Ästhetik als die Lehre von dem das Schöne fühlenden Menschen neubegründet hat, nicht „die Ausstrahlung des ganzen Menschen“, sondern „nur die des erkennenden ist.“ Um die Erkenntnis handelt es sich allerdings stets bei Kant; denn aus ihrem Bereiche kommt man ohne logisches Salto mortale nicht heraus, und der ganze Mensch kann immer nur der erkannte sein in einer Philosophie, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt. Freilich soll umgekehrt der erkannte Mensch der ganze sein, und er ist es auch bei Kant; denn Gegenstand der Erkenntnis ist ihm keineswegs bloß der erkennende, d. h. das Wahre denkende Mensch, sondern auch der das Gute wollende und der das Schöne fühlende.

Neben den allgemeinen Mißverständnissen Spenglers in bezug auf Kant stehen nun zahlreiche besondere. Wer die Zeit fühlen und erleben will, vermag wohl der Kantischen Frage nach der Bedeutung der Zeit als eines wissenschaftkonstituierenden Faktors nicht gerecht zu werden, und wer die Zeit zum Raum „erstarren“ läßt, wer diesen als „erstarrte Zeit“ ausgibt und erklärt, der echte Raum könne „weniger verstanden“ als vielmehr nur gefühlt, „geahnt“ werden, dem muß wohl das begriffliche, dafür aber auch begreifliche „Raumproblem der kritischen Philosophie“ als ganz ungemein „dürftig“ erscheinen. Spengler verfehlt das Kantische Raumproblem bereits als Problem; denn sonst würde er nicht der Meinung sein, daß nach Kant die Anschauungsform „alle Dinge erst schafft“. So spricht er auch von dem „kosmischen Solipsismus, der Kants Vernunftkritik zugrunde liegt.“ Hier offenbart sich jenes subjektivistische Mißverständnis Kants, das durch Schopenhauer beinahe sakrosankt geworden ist; es zeigt sich der Einfluß Schopenhauers, dem

Spengler überhaupt sehr nahesteht, wie Alfred Bäumler gezeigt hat[1]).

Außer zu Schopenhauer unterhält Spengler — schon als Kritiker der Kultur, speziell der Dekadenz — die innigsten Beziehungen zu Nietzsche, und auch dieser hat so manches beigetragen zu der irrigen Auslegung Kants durch Spengler. Der Geist von Nietzsches Machtphilosophie wirkt auf Spengler, wenn er erklärt, die Kantische Lehre vom Raum als der Anschauungsform „bedeute einen Herrschaftsanspruch der Seele über das Fremde," sie wolle „die Welt ‚als Erscheinung' den Machtansprüchen des erkennenden Ich unterwerfen," und wenn er in den kategorischen Imperativ den — allerdings nicht individualistischen, sondern sozialistischen — Willen zur Macht hineinverlegt.

Dies alles beweist, wie wenig Spengler sich über den Kantischen Begriff der Form klargeworden ist. Nach seiner Meinung sind die Formen der Anschauung und des Denkens von Kant im Sinne des „Angeborenseins" genommen worden. Er vermag sich eben nicht über den psychologischen Ausgangspunkt zu erheben und in die Sphäre reiner logischer Geltung vorzudringen. Das zeigt sich nicht zum wenigsten, wenn der alle Grenzen verwischende Romantiker auch die Grenze zwischen dem Apriori und Aposteriori aufhebt, beide ineinanderlaufen läßt und „den schwankenden Grad" der Allgemeingültigkeit behauptet. Spengler weiß nichts vom Geltungsproblem, diesem Grundproblem des Kritizismus; der Ontologist weiß nur etwas vom Seinsproblem.

14. Dem Sein gegenüber sind zwei Einstellungen möglich: die naturalistische, die sich an das natürliche Sein hält, und die romantisch-symbolistische, die auf die Erfassung eines übernatürlichen Seins ausgeht und in allem natürlichen bloßes Symbol eines übernatürlichen Seins erblickt. Spengler kennt nur diese beiden Einstellungen; aber er kennt sie beide. Naturalismus und romantischer Symbolismus gehen bei ihm ständig mit- und durcheinander.

Hierin ist er nun freilich ein Kind seiner, unserer Zeit. Arthur Liebert hat die Entwicklung geschildert, welche unsere Kultur in den letzten Jahrzehnten genommen hat, und er hat gezeigt, wie diese Entwicklung beherrscht wird von dem Kampf

---

1) Bäumler, l. c. S. 1114f. und S. 1120ff.

zwischen einem aufs Neue andringenden Romantizismus und Symbolismus auf der einen und einem allmählich immer mehr zurückgedrängten, aber keineswegs ganz aufgegebenen Naturalismus auf der anderen Seite[1]). Dieser Kampf hat bekanntlich in der Kunst zu jener Bewegung geführt, die man als Expressionismus bezeichnet. Der Expressionismus will die Gefühle und Erlebnisse der Seele zu unmittelbarem Ausdruck bringen. Das will auch Spengler, für den die Kulturerscheinungen doch nichts als ein Ausdruck, Symbol eines bestimmten Seelentumes sind. Mit dem Spenglerschen Werk hat der — im weiteren Sinne verstandene — Expressionismus einen gewaltigen Vorstoß auf das Gebiet der Philosophie unternommen. Allein hiermit ist jenes Werk noch nicht erschöpfend gekennzeichnet. Wir haben gesehen, daß sich in ihm neben den Zügen eines romantisch-symbolistischen Expressionismus auch eine stark ausgeprägte naturalistische Tendenz findet, und erst das, erst diese Verquickung von Naturalismus und Romantik, macht Spenglers Buch zu einem typischen Buche unserer Zeit. Aus ihr und nur aus ihr erklärt sich die Bemühung Spenglers sowie der vorhin genannten Max Kemmerich und Friedrich von Stromer-Reichenbach, auf dem Wege einer mystischen Romantik ein rein naturalistisches Ziel zu verfolgen: die Vorausberechnung der historischen Zukunft.

Unsere Zeit ist eine solche des Übergangs. Es muß und es wird ihr gelingen, sich von jenem ungesunden Hin- und Herpendeln zwischen Naturalismus und Romantik zu befreien. Ebendies wird allmählich auch zu der dringlichsten Aufgabe für die Philosophie der Gegenwart. Sie kann aber nicht dadurch gelöst werden, daß man den einen oder den anderen Faktor in den Schwerpunkt rückt, daß man sich für den Naturalismus oder für die Romantik entscheidet. Die Problemlage selbst muß überwunden werden! Naturalismus und Romantik liegen trotz aller scheinbaren und auch wirklichen Gegensätzlichkeit auf derselben Ebene; beide sind in unkritischer Weise ontologistisch, auf das Sein eingestellt. Demgegenüber werden wir, sollen die Leistungen Kants und des Neukantianismus nicht vergeblich gewesen sein, wiederum die kritische Geltungsfrage aufzurollen haben; wir werden uns an das halten müssen, was man bei Spengler am schmerzlichsten

---

1) Liebert, August Strindberg. Seine Weltanschauung und seine Kunst (Berlin 1920) S. 29 ff. und S. 123 ff.

vermißt, an das platonische *λόγον διδόναι*, d. h. wir werden danach streben müssen, uns vor uns selbst auf das Genaueste Rechenschaft abzulegen über die Geltung der methodischen Grundlagen unseres Philosophierens. So und nur so können wir von Naturalismus und romantischem Mystizismus loskommen!

15. Indem wir von ihnen loskommen, werden wir zugleich von dem trostlosen Fatalismus loskommen, der bei Spengler sowohl aus der naturalistischen wie auch aus der mystisch-romantischen, keineswegs aber aus einer kritischen Quelle gespeist wird und der ihn veranlaßt, das Abendland unrettbar dem Untergang verfallen zu sehen. Jawohl, es gibt ein Schicksal. Allein dieses Schicksal ist in und durch uns selbst; es wird, indem wir es gestalten.

Im vorigen ist gezeigt worden, daß Spengler ein wissenschaftlicher Nachweis vom Untergang des Abendlandes nicht gelungen ist. Dennoch mag sein Pessimismus berechtigt sein; wir wissen es nicht. Jedoch selbst in diesem Falle ist zu beachten, daß — wie dargelegt worden ist — auf Grund des Gedankens der historischen Kontinuität nicht von einem absoluten, sondern immer nur von einem relativen Untergang die Rede sein kann. Wie sich die griechische Kultur trotz Spengler bis auf den heutigen Tag erhalten hat, so wird sich auch unsere Kultur erhalten in allem, was in ihr wertvoll und fruchtbar ist. Sie möglichst wertvoll und fruchtbar werden zu lassen, das hat unser aller Aufgabe zu sein. Durch Fatalismus und Pessimismus kann diese Aufgabe gewiß nicht erfüllt werden; denn sie führen zu einem Quietismus, der letzten Endes Selbstmord bedeutet[1]). Nein,

---

1) In einer nach Niederschrift der obigen Zeilen veröffentlichten Abhandlung „Pessimismus"? (Schriftenreihe der Preußischen Jahrbücher Nr. 4; Berlin 1921) wendet sich Spengler gegen die Kennzeichnung seines Standpunkts als eines pessimistischen, indem er darauf hinweist, daß er doch dem heutigen Abendländer eine Aufgabe stelle, nämlich die — nach ihm einzig mögliche —, die angebrochene Zivilisation bewußt zur größten Entfaltung zu bringen. Allein Spenglers Ausführungen bieten nicht die mindeste Veranlassung, von den im Text gegebenen Darlegungen irgendetwas zurückzunehmen. Selbstverständlich ist derjenige ein Pessimist, welcher den „Untergang" des Abendlandes lehrt. Daran wird auch nichts geändert, wenn Spengler in seiner Abhandlung erklart, er meine den Untergang im Sinne der Vollendung. Die Vollendung der abendländischen Kultur bedeutet für Spengler nicht ihr Emporreifen, ihren Aufstieg zur Höhe, sondern ihren Abstieg von dieser, ihren Verfall. Ebenhierin liegt sein Pessimismus, mit dem ein gewisser Quietismus unzertrennlich verknüpft ist. Wohl ist Spengler

die Aufgabe kann nur erfüllt werden durch zielbewußte und planvolle Arbeit an der Steigerung der Kultur, durch jene

Beschäftigung, die nie ermattet,
Die langsam schafft, doch nie zerstört,
Die zu dem Bau der Ewigkeiten
Zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht,
Doch von der großen Schuld der Zeiten
Minuten, Tage, Jahre streicht.

---

nicht insofern Quietist, als er uns zu beschaulicher Betrachtung einlädt; er verlangt von uns im Gegenteil energisches Handeln. Allein er schreibt diesem Handeln nicht die Fähigkeit zu, unserer Kultur zum — nach ihm längst unwiderruflich erloschenen — Glanze zu verhelfen. Gegen ihren Niedergang können wir Spengler zufolge nichts mehr unternehmen. In dieser — wahrlich entscheidenden — Hinsicht bleibt uns also nichts übrig, als die Hände in den Schoß zu legen, und das ist unzweifelhaft auch eine Art von Quietismus.

Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten.

Von Privatdozent Dr. **Georg Gurwitsch** (Petersburg).

Die innigsten Beziehungen zwischen Kant und Rousseau sind allgemein bekannt [1]). Daß aber Kant in einer ganzen Reihe von schwerwiegenden Äußerungen eine höchst interessante und eigenartige, von der herkömmlichen Auffassung gänzlich abweichende Interpretation der Rousseauschen Gedankenwelt gegeben hat, ist so viel wie unbeachtet geblieben. Dasselbe gilt auch von J. G. Fichte, um so mehr, da hier auch der Einfluß Rousseaus wenig Aufmerksamkeit auf sich lenkte.

Die Aufgabe vorliegender Abhandlung ist diese Lücke zu füllen und Rechenschaft über Kants und Fichtes Interpretation der Rousseauschen Theorie zu geben.

1.

Zum ersten Male äußerte sich Kant über die Gedankenwelt Rousseaus in den „Bemerkungen“ [2]) zu den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1763). Er spricht in diesem vorkritischen Jugendwerke, wie allgemein bekannt, mit der größten Begeisterung von Rousseau: „Der erste Eindruck, den ein Leser ... von den Schriften Rousseaus bekommt, ist, daß er eine ungemeine Scharfsinnigkeit des Geistes, einen edlen Schwung des Genius und eine gefühlsvolle Seele in einem so hohen Grade antrifft, als vielleicht niemals irgend ein Schriftsteller, von welchem Zeitalter oder von welchem Volke es auch sei, vereint besessen haben mag“. Und weiter: „Rousseau hat mich zurecht gebracht. Ich

1) Ausführliche Literaturangabe und Zusammenfassung ihres Ergebnisses bei V. Delbos, „Essai sur la formation de la philosophie pratique de Kant“, 1903, S. 115—129, 101—106. Vgl. neustens Vorländer, Kant und Rousseau. (Neue Zeit, 1919, Nr. 20 ff.)

2) Zuerst veröffentlicht in der Ausgabe von Kants Werke von Rosenkranz und Schubert, XI B. I Abt., 1842; nach dieser Ausgabe werden die unten folgenden Zitate angeführt.

lerne die Menschen ehren"[1]). Die Lehre von der Menschenwürde ist nach Kants Auffassung der Grundpfeiler des Rousseauschen Systems. „Rousseau entdeckte", sagt Kant, „zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlich angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtung gerechtfertigt wird"[2]). Diese Natur und dieses Gesetz bilden die Welt des Sittlichen[3]). „Die größte Angelegenheit des Menschen ist zu wissen, was man sein muß, um ein Mensch zu sein"[4]) — formuliert Kant die neue ethische Problemstellung, die er aus den Werken Rousseaus herauslas. Und er vergleicht Rousseau mit Newton[5]). Der viel verschmähte Genfer Bürger ist für den um seine Weltanschauung ringenden Kant ein Newton der Moral! So wie Newton zu allererst die Ordnung in der Welt der Naturerscheinungen festgestellt hatte, ist es Rousseau nach Kantischer Meinung gelungen, die Gesetzmäßigkeit der moralischen Welt aufzudecken[6]). Wenn man bedenkt, welch' eine grundlegende Bedeutung für Kants theoretische Philosophie das System Newton's hatte, das in den Augen des Königsbergers mit der Naturwissenschaft überhaupt zusammenfiel[7]), so wird man ganz besonders auf diesen Vergleich aufmerksam.

Rousseau wird allgemein als ein Philosoph des moralischen Gefühls dargestellt[8]). Dann wäre zwischen ihm und den englischen Moralisten Hutscheson, Shaftesbury und Hume kein erheblicher Unterschied zu finden. Warum denn sieht Kant gerade in Rousseau den Newton der moralischen Welt? Kant kann hier nicht anders verstanden werden[9]), als daß er zwischen Rousseau

1) ibid, S. 240.

2) ibid, S. 248.

3) Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 1763, S. 217, Band II, „Kants gesammelte Schriften", herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, I. Abteilung.

4) „Bemerkungen", S. 239, 241.

5) ibid, S. 248.

6) ibidem.

7) Vgl. dazu die Ausführungen Cohens in „Kants Theorie der Erfahrung", II. Aufl. S. 24—26, 55 ff.

8) Auch Hoeffding, der am entschiedensten Rousseaus Einfluß auf die Kantische Ethik hervorhebt (vgl. Hoeffding, „Rousseau und seine Philosophie" 1897, S. 121, Anmerkung, und den Aufsatz in Kantstudien, B. II, „Rousseaus Einfluß auf die definitive Form der Kantischen Ethik"), charakterisiert trotzdem seinen moralischen Standpunkt als den des Gefühls. Vgl. op. cit. S. 114—116.

9) Vgl. auch Kants „Nachricht" von der Einrichtung seiner Vorlesungen, in

und den Engländern einen grundlegenden Unterschied erblickt. Worin lag denn dieser Unterschied? — das ist die erste Frage, auf die die Rousseau-Interpretation antworten muß, wenn sie auf die Winke Kants aufmerksam werden will. Auf diesen Unterschied hat Kant schon in seinen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ hingewiesen. Kant legt hier im bewußten Gegensatze zur englischen Moralphilosophie dar, daß die empirischen Neigungen, wie Mitleid und Gefälligkeit, nicht zur Begründung der Moral ausreichen. „Demnach kann wahre Tugend“, führt hier Kant aus, „nur auf Grundsätze gepropft werden, welche je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird sie. Diese Grundsätze sind nicht spekulative Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt .... Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage: es sei das Gefühl der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur“ [1]). Die angeführten Worte Kants sind eine präzise Wiedergabe der Ausführungen Rousseaus in den „Bekenntnissen des savoyardischen Vikars“. „La justice et bonté“, lesen wir dort, „ne sont point de mots abstraits ... formés par l'entendement, mais de véritables affections de l'âme, éclairées par la raison“ [2]). „Trop souvent la raison nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la recuser: mais la conscience ne trompe jamais; elle est le vrait guide de l'homme“ [3]). Und diese „conscience“, als Quelle der moralischen Gewißheit, unabhängig und ebenbürtig der theoretischen Vernunft, wird von Rousseau als überempirisches Prinzip klar und deutlich, allerdings aber mit den Mitteln der kartesianischen Metaphysik, dem empirischen „sentiment“ der englischen Gefühlsphilosophen gegenübergestellt: „La conscience“, sagt Rousseau, „est la voix de l'âme“ [4]), und die Seele, nach dem III. Artikel der Bekenntnisse, ist eine inmaterielle Substanz, als überempirisches, unbedingtes Prinzip in seiner vorkritischen, metaphysischen Dinghaftigkeit. „L'action de l'âme sur le corps est l'âbime de la philosophie“ [5]) sagt einmal Rousseau ganz in karte-

---

dem Wintersemester-Halbjahre 1765—66, wo die Engländer ausdrücklich erwähnt werden.

1) Beobachtungen .... II B, op. cit. S. 217.

2) Emile, Livre IV, édition des oeuvres dans un volume de Sautelet, Verdiére, Dupont et Roret, 1826, S. 204.

3) ibid, S. 224. 4) ibidem.

5) Ursprüngl. Redaktion des „Contr. Soc.“, aus dem Nachlaß veröffentlicht,

sisch-okkasionalistischer Art. „Conscience! Conscience!“ ruft er aus: „instinct divin, l'immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal . . .“ [1]). Wenn man diese Äußerungen Rosseaus mit den oben angeführten hindeutenden Worten Kants zusammenstellt, so wird ohne weiteres klar, daß Rousseau im scharfen Gegensatze zu der englischen Moralphilosophie nicht das empirische Gefühl, sondern ein metaphysisches Prinzip zum Ausgangspunkt seiner Ethik machte. Es war das innere Gefühl, aber von allen empirischen Inhalten gereinigt und zum Unbedingten emporgehoben — ethische Intuition von der Vernunft geklärt (éclairée par la raison) — eine vorkritische praktische Vernunft, eine autonome Quelle der sittlichen Gewißheit.

Das war das grundlegend Neue, das Bahnbrechende, das ein Kant aus den Werken Rousseaus mit Enthusiasmus herauslas. Um mit Kant zu reden: die Moral, die auf „allgemeinen Grundsätzen“ (nicht auf dem vagen Sentiment der Engländer) gegründet ist, welche aus dem „Bewußtsein eines Gefühls“ des Erhabenen (deutsche ungelungene Uebersetzung der „conscience“) und nicht aus der theoretischen Vernunft, die ohnmächtig in moralischen Dingen ist (also gegen den Intellektualismus der Aufklärung überhaupt, und Leibniz-Wolf im besonderen) hervorgeht, und dessen Inhalt das Prinzip der menschlichen Würde ist. Rousseau hat als erster die Welt des reinen sittlichen Sollens entdeckt und die Lehre der autonomen Moral der intellektualistischen Aufklärung gegenübergestellt. — Das war der prinzipielle Standpunkt der Kantischen Rousseau-Interpretation, den der große Königsberger schon in seiner vorkritischen Periode formuliert und, wie wir weiter sehen werden, für immer festgehalten hat.

Wir haben nun über die Kantische Interpretation der einzelnen Lehren Rousseaus und ihres systematischen Zusammenhanges zu berichten, die die konkrete Durchführung dieser prinzipiellen Grundauffassung enthält. — Rousseaus Lehre wird immer als eine An-

---

zuerst von Alexejew (1887), und dann von Dreyfuß-Brisac (1896), 22. S. des Manuskriptes.

1) Emile IV, 226 S.

2) Der einzige, so viel ich sehe, der in der neueren Literatur auf den prinzipiellen Gegensatz zwischen „sentiment“ und „conscience“ bei Rousseau aufmerksam wurde, ist Charles Renouvier gewesen, vgl. seine „Esquisse d'une classification systematique de doctrines philosophiques“ in der „Critique religieuse“.

häufung von widerstreitenden Behauptungen dargelegt. Der Anarchist und Individualist Rousseau vom „Discours sur l'inégalité“ und vom „Emile“ soll nichts Gemeinsames mit dem Verehrer des Staatsgedankens und Absolutisten des „Contr. Soc.“ haben[1]). Im „Contrat Social“ selbst soll Rousseaus Gedanke immer zwischen dem Individualismus und Absolutismus schwanken[2]). Ist es denn überhaupt möglich, von der Gedankenwelt Rousseaus, als von einem Ganzen zu reden? Kant erkennt das Vorhandensein von scheinbaren Widersprüchen im Gedankengange Rousseaus gerne an. Aber er sucht diese Widersprüche durch ein tiefes Eindringen in die Gedankenwelt Rousseaus aufzuheben, er ist überzeugt, daß Rousseau sich nur „dem Scheine nach widerspricht“. „. . . Die Befremdung an seltsamen und widersinnigen Meinungen (Rousseaus), die demjenigen was allgemein gangbar so sehr entgegen gehen“[3]), sucht Kant schon in den „Reflexionen zur Anthropologie von den 70 und 80 Jahren“ zu heben; er gibt sich hier Mühe „die drei paradoxe Sätze des Rousseau: 1) von dem Schaden der Kultur (durch Wissenschaften), 2) von dem Schaden der bürgerlichen Verfassung (durch Ungleichheit), 3) vom Schaden durch künstliche Methode der Erziehung“[4]) gemeinverständlich zu interpretieren. In dem „Mutmaßlichen Anfange der Menschengeschichten“ (1785), also schon in der kritischen Periode, wird das Problem der Rousseau-Interpretation klar und tief als die Aufgabe formuliert: „die so oft gemißdeuteten, dem Scheine nach einander widerstreitenden Behauptungen des berühmten J. J. Rousseau unter sich und mit der Vernunft in Einstimmung zu bringen“[5]). Also stellt sich Kant auf den Standpunkt der Einheit der Gedankenwelt Rousseaus. Er sieht in seinen Werken ein folgerichtiges System. Von den Reflexionen zur Anthropologie der 70er und 80er Jahre, über die kulturphilosophischen Schriften: „Ideen zur allgemeinen Geschichte

1) So Faguet in „Revue de deux Mondes“ 15. Sept. 1909, Bourguin, Les deux tendences de Rousseau (Revue métaphysique et morale, 1912, mai), Espinace (Revue internationale de l'enseigrement 1895), von den älteren Schriftstellern Morley, Saint-Marc Girardin und der Russe Tschitscherin.

2) So Gierke, Joh. Althusius, III. Aufl. 116—117, 347. Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaften S. 259, Landmann, Der Souveränitätsbegriff S. 124. 127—130, von den älteren P. Janet, Stahl und Mohl.

3) „Bemerkungen“, op. cit. S. 240.

4) Handschriftlicher Nachlaß, B. II, 2, Ausgabe der preußisch. Akademie der Wissensch., III. Abt., S. 889.

5) Kants Schriften, B. VIII op. cit. S. 116.

in weltbürgerlicher Absicht" und dem „Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte" zu den rechtsphilosophischen Werken: „Theorie und Praxis", „Zum ewigen Frieden" und den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" und zur endgültigen Redaktion der „Anthropologie" wickelt sich immer derselbe Faden dieser Rousseau-Interpretation ab.

In den „Reflexionen" stellt Kant die Frage, ob Rousseau wirklich behauptet habe, daß „der wilde Zustand besser sei, als der gesittete" [1]) und daß „es nötig sei, in die Wälder zurückzukehren" [2]). Er lehnt diese Auffassung von Rousseaus Gedanken entschieden ab. Die „ganze Absicht des Rousseau ist, den Menschen durch Kunst dahin zu bringen. daß er alle Vorteile der Kultur mit allen Vorteilen des Naturzustandes vereinigen könne. Rousseau will nicht, daß man in den Naturzustand zurückgehen, sondern dahin zurücksehen soll" [3]). Aber was heißt es, „alle Vorteile der Kultur mit allen Vorteilen der Natur vereinigen"? Kants Antwort lautet: „den moralischen Zustand" erreichen. In den Reflexionen zur Anthropologie der 70er Jahre legt Kant den Inhalt von Rousseaus Dissertationen von „dem Schaden der Wissenschaften" und von der „Ungleichheit der Menschen" mit folgenden Worten dar: „Der natürliche Zustand ist in der Idee ein goldenes Zeitalter, das der Rohigkeit und Unwissenheit. Aber der Mensch kann sich darin nicht erhalten und geht aus dem Stande der Natur, ohne noch eine Idee von der sittlichen Ordnung zu haben, und so entwickeln sich . . . die Kenntnisse, aus ihnen die Begierden und Bedürfnisse, mit diesen das Elend entspringt. Er wird cultiviert. . . . Nun bedarf er moralisiert zu werden und dann erreicht er seine Bestimmung. — Der Naturmensch stimmt alsdann mit dem Vernunftmenschen. Aber nur die Spezies erreicht sie" [4]). In den letzten drei Sätzen zieht Kant zu seiner Auslegung des Inhaltes der Dissertationen den „Contr. Soc." und den „Emile" herbei, die er auch auf der nächsten Seite ausdrücklich erwähnt [5]). — In den „Ideen zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) formuliert Kant seine Auffassung von Rousseaus Endabsicht in noch klarerer Weise: „Wir sind in hohem Grade durch Kunst und Wissenschaft cultiviert. . . . Aber uns für moralisiert zu

---

1) Handschriftl. Nachlaß, op. cit. S. 778 B. II, 2.
2) ibid, S. 783. 3) ibid, S. 890.
4) ibid, S. 888. 5) ibid, S. 890.

halten, daran fehlt noch sehr viel“ [1]) . . . „Ehe dieser letzte Schritt geschehen, . . . erduldet die menschliche Natur die härtesten Übel, unter dem betrüglichen Anschein äußerer Wohlfahrt“ . . . und „Rousseau hatte so unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, sobald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat (NB. die der sittlichen Ordnung) wegläßt“ [2]). Rousseau hat diese letzte Stufe weggelassen, als er seine zwei Dissertationen schrieb, aber das war nur die Methode der Kritik an der intellektualistischen Kultur der Aufklärung. In seinem „Contr. Soc.“ und „Emile“ behandelt er die Frage, wie dem Elend durch „Kunst“ abzuhelfen sei, und antwortet: durch Gründung einer bürgerlichen Verfassung, die auf sittlicher Ordnung fußt, und den Menschen von der Tierheit zur moralischen Person erhebt. Nun wird die Lösung, die Kant dem Problem der Einheit der Gedankenwelt Rousseaus in dem „Mutmaßlichen Anfange der Menschengeschichte“ gibt, ganz klar und verständlich: „In seiner Schrift über den Einfluß der Wissenschaften und über die Ungleichkeit der Menschen“, sagt hier Kant von Rousseau, „zeigt er ganz richtig den unvermeidlichen Widerstreit der Kultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts, als einer physischen Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte; in seinem Emile aber, seinem Gesellschaftlichen Kontrakte und anderen Schriften, sucht er wieder das schwere Problem aufzulösen: wie die Cultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit als einer sittlichen Gattung zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln . . . . . bis vollkommene Kunst wieder Natur wird: Als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist“ [3]). Und in seinem letzten Greisen-Werke — in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798) faßt Kant das ganze Ergebnis seiner Interpretation der Rousseauschen Kulturphilosophie in folgenden abschließenden Bemerkungen zusammen: „Man darf eben nicht die hypochondrische Schilderung, die Rousseau von dem Menschengeschlecht macht, das aus dem Naturzustande herauszugehen wagt, für Anpreisung wieder dahinein und in die Wälder zurückzukehren, als dessen wirkliche Meinung annehmen. . . . . Seine drei Schriften von dem Schaden, den 1. der Ausgang aus der Natur in die Cultur unserer Gattung, durch Schwächung

1) Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 7. Satz, Band VIII, op. cit. S. 26. 2) ibid, S. 26.

3) Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, op. cit. B. VIII, S. 116—118.

unserer Kraft; 2. Die Civilisierung durch Ungleichheit und wechselseitige Unterdrückung, 3. Die vermeinte Moralisierung durch naturwidrige Erziehung und Mißbildung der Denkungsart angerichtet hat: — diese drei Schriften, sage ich ..., sollten nur seinem Sozialkontrakt, seinem Emile, und seinem Savoyardischen Vicar zum Leitfaden dienen aus dem Irrsal der Übel sich herauszufinden, womit sich unsere Gattung durch ihre eigene Schuld umgeben hat" [1]).

Diesen Deutungen Kants scheint es mir angemessen, einige sich hierauf beziehende Zitate aus Rousseau beizufügen. Rousseau lehnt selbst mit der größten Energie die Meinung ab, als ob er im „Discours sur l'inégalité" die Notwendigkeit der Rechtsgemeinschaft negiert hätte. In einem Briefe an Voltaire vom 18. Aug. 1856, der auf dessen verbissene Angriffe antwortet, schreibt er: „Vous avez qualifié de livre contre le genre humain un écrit ou je plaidais la cause du genre humain contre lui même, ... car je montrait aux hommes comment ils faisaient leurs malheurs eux-mêmes, et par consequent comment ils les pouvaient éviter" [2]). Und in der ursprünglichen Redaktion des „Contr. Soc." heißt es noch klarer: „..... Quoique (les hommes) deviennent malheureux et méschants en devenant sociables, ... loin de penser qu'il n'y ait ni vertu, ni bonheur pour nous, ... par de nouvelles associations, corrigeons s'il se peut, le defaut de l'association générale. Montrons ... dans l'art perfectionné la reparation des maux, que l'art commencé fit à la nature" [3]). Und diese perfektionierte Kunst besteht, wie Rousseau es schon gelegentlich im „Discours sur l'inégalité" ausspricht, in dem Aufbau einer neuen Rechtsordnung, die auf den Regeln des Sollens, des natürlichen Rechts gegründet wird, „règles que la raison est ... forcé de rétablir sur d'autre fondement (als im Naturzustande, wo der Instinkt vorherrscht), quand par ses developpements successifs, elles est venue à bout d'étouffer la nature" [4]). Rousseau stellt, ganz im Sinne der Kantischen Deutung, im „Contr. Soc." den ideellen bürgerlichen Zustand, als den der sittlichen Ordnung, des ethischen Sollens, der Mechanik der Instinkte im Naturzustande gegenüber. Im 8. Kap. des I. Buches lesen wir: „Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit

1) Anthropologie, op. cit., B VII, S. 326—327.

2) Oeuvres complètes, op. cit., S. 1386.

3) Ursprüngliche Redaktion, S. 10—11 des Manuskriptes.

4) Discours sur l'inégalité, édition Lahure, I. Band, S. 81.

dans l'homme un changement très remarquable en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appetit, l'homme ... se voit forcé ... de consulter sa raison, avant d'écouter ses pénschants". ... „La constitution de l'homme (s'altére) ..., à l'existence physique et indépendante ... (se substitue) ... une existence partielle et morale" [1]). „... Ce que l'homme perd ... c'est la liberté naturelle, ce qu'il gagne, c'est la liberté civile" [2]). „... il ... fait qu'un échange avantageux ... de sa force, que d'autre pouvaient surmonter, contre un droit que l'union social rend invincible" [3]). Und diese neu erworbene civile Freiheit, die Rousseau als moralische mit großer Klarheit der natürlichen Freiheit, die nur Unabhängigkeit einer Kraft von der anderen bedeutet, gegenüberstellt, wird von ihm als sittliche Autonomie verstanden. „On pourrait ... ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seul rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est éscla-vage et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté" [4]). Diese Autonomie wird nach Rousseaus Lehre durch die Unterwerfung des Einzelnen unter die „volonté générale" erzeugt. Es entsteht also die Frage: was ist „volonté générale"? Bevor wir aber auf die Antwort Kants auf diese Frage eingehen (und Kant hat wirklich eine Antwort gegeben), möchte ich noch die Aufmerksamkeit auf eine grundlegende Unterscheidung hinlenken, die Rousseau mit der größten Schärfe seines Denkens, nicht aber des Ausdrucks, macht. Sie steht nämlich in unmittelbarer Beziehung zur Kantischen Interpretation des Rousseauschen Systems und gewährt den klarsten Einblick in seinen Gedankengang. — So wie zwei Arten der Freiheit, unterscheidet Rousseau auch zwei Arten des natürlichen Rechts: das instinktive, natürliche Recht des Naturzustandes, das mit der Kraft zusammenfällt, und das wahrhafte moralische Naturrecht — das Vernunftrecht, das nur im bürgerlichen Zustande Geltung erlangt, und seine Quelle in der „volonté générale" hat. In der ursprünglichen Redaktion des „Contr. Soc." ist diese Unterscheidung [5]) ausdrücklich ausge-

1) Contr. Soc. L. II, C. VII. 2) Contr. Soc. L. I, C. VIII.
3) ibid, L. II, C. IV. 4) ibid, L. I, C. VIII.
5) Ausführliche Darlegung dieser vorhin unbeachtet gebliebenen Lehre Rousseaus habe ich in meiner Monographie „Rousseau und die Erklärung der

sprochen: „Protégés par la société dont nous sommes membres ... nous sommes portés ... à en user avec les autres hommes ... et de cette disposition ... naissent les régles du droit raisonné different du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai, mais très vague et souvent étouffé pur l'amour de nous même“ [1]). „C'est ainsi que se forment en nous les prémiers notions distincts du juste et de l'injuste. Le plus grand avantage qui resulte ... de la loi ... (l'expression de la volonté générale) ... est de nous montrer clairement le vrai fondement de la justice et du droit naturel (c'est à dire du droit naturel raisonné)“ [2]). Und in seiner anonymen Abhandlung im XI. Bande der „Enzyclopädie“ — „Droit Naturel“ [3]), weist Rousseau mit der größten Klarheit

---

Rechte. Idee der unveräußerlichen Rechte des Einzelnen in der politischen Theorie Rousseaus“, Petersburg 1918 (russisch), S. 23—51, zu geben versucht.

1) Ursprüngliche Redaktion des Cont. Soc., op. cit., S. 66 des Manuskripts.

2) ibid, S. 66—67.

3) Ich rechne diesen anonymen Artikel Rousseaus Werken an aus folgenden Gründen. Außer der allgemeinen Ähnlichkeit der hier entwickelten Lehren mit Rousseaus Ansichten (worauf schon Dreyfuss-Brisac in seiner „Einleitung zur Ausgabe des Contr. Soc.“ 1896 S. XI, aufmerksam wurde und Zustimmung von Chinz, Revue historique de la France t. XIV, und Haymann, Rousseaus Sozialphilosophie, S. 81—82, Anm. 3, fand) ist es mir gelungen, die textuelle Identität einer Reihe von Sätzen dieses Artikels mit dem Wortlaut der ursprünglichen Redaktion des „Contr. Soc.“ festzustellen. Wir lesen:

Im Artikel „Droit naturel“:	In der ursprünglichen Redaktion:
„...Ou porterons nous cette question? Ou?	„... Le philosophe me renverra par
Devant le genre humain; c'est à lui seul qu'il appartient de la décider parce que le bien de tous est la seul passion qu'il ait (VI—384)	Devant le genre humain ..., à qui seul il appartient de decider parce que le plus grand bien de tous est la seul passion qu'il ait“ (S. d. M. 7—8)
C'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, père, enfant et quand il lui convient de vivre et de mourir. (VII—384)	C'est, me dira-t-il, à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant et quand il lui convient de vivre et de mourir (ibid.)
...Vous resterez convaincu: ... 2. Que la volonté général est dans chaque individu un acte pure de l'entendement, qui raisonne	Que la volonté génerale soit dans chaque individu un acte pure de l'entendement, qui raisonne dans la silence de passions

auf die „volonté générale“ als die Quelle dieses vernünftigen Naturrechtes hin. „Parce que la volonté générale est toujours bonne, elle n'a jamais trompé. Vous avez le droit naturel le plus sacré à tout ce que vous est point contesté ... (par elle)“ [1]).“ „Ainsi la cause du droit naturel se plaide pardevant l'humanité ... et cette considération de la volonté générale est la règle de la conduite“. Und im Traktat „L'économie politique“ heißt es: „Cette volonté générale est ... la règle du juste et de l'injuste ... C'est cette vois céleste qui dicte à chaque citoyen, les préceptes de la raison publique [3]) ... Also sieht Rousseau ganz unbestreitbar in der volonté générale die Quelle des natürlichen Vernunftsrechtes. Was soll denn die volonté générale in seinem System bedeuten? Nun wird Kants Antwort auf diese Frage besonders interessant und wichtig.

„Der allgemeine a priori vereinigte Volkswille“, mit welchem Terminus Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechts-

---

dans la silence des passions, sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable peut exiger de lui (IX—385)

sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui, nul n'en disconviendra. (ibid. 8)

Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine, mais il faut ou que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres, et personne ne m'est plus cher que je me le sui à moi même (III—383).

Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine, dit l'homme indépendant..., mais il faut que je soit malheureux, ou que je fasse le malheur des autres, et personne ne m'est plus cher que moi. (ibid. 6)

Wenn man die angeführten Zitate vergleicht, so wird ihre wörtliche Identität unzweifelhaft; und da die Ursprüngliche Redaktion bis 1887 im Manuskript geblieben ist und sie von allen Forschern (vgl. Dreyfuss-Brisac, op. cit., S. IX und Alexejew, Etüden über Rousseau, B. II, S. 5—7) zur Periode vor 1755 (die Zeit des Erscheinens des XI. Bandes der Enzyklopädie) gerechnet wird, so läßt sich mit Sicherheit behaupten: 1) daß die zitierten Sätze der Abhandlung „Droit Naturel“ aus der „Ursprünglichen Redaktion“ des „Contr. Soc.“ entlehnt sind, 2) daß dieses nur der Verfasser der „Ursprünglichen Redaktion“ selbst machen konnte, da sie ungedruckt geblieben ist und 3) daß also Rousseau der Autor dieses Artikels ist. Vgl. zur ausführlicheren Begründung, meine Arbeit „Rousseau .....“, S. 49—80.

1) Droit Naturel VII, op. cit., S. 384. 2) ibid. IX, op. cit., S. 385.
3) Economie politique I, Oeuvres complètes, S. 313, 314, 315.

lehre" die Rousseausche volonté général" übersetzt, wird schon in der „Theorie und Praxis" (1793) als Synthese zwischen Freiheit und Gleichheit definiert: „Eigentlich kommen", sagt Kant hier, „um diesen Begriff auszumachen, die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit und Einheit des Willens aller zusammen" [1]). Und im Aufsatze „Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen" (1797) wird der Inhalt der „volonté général" als „vereinigte(r) Wille aller nach dem Prinzip der Gleichheit, ohne welche keine Freiheit von jedermann statthaben würde" [2]) bestimmt. Dieser synthetische „a priori gegebene allgemeine Wille" ist es, der, wie es im „Traktat zum ewigen Frieden" (1795) erklärt wird, „gerade allein was unter Menschen Rechtens ist bestimmt", „welch' (letzteres) als der Ausspruch des allgemeinen Willens nur ein einziges sein kann ... und die Form Rechtens nicht die Materie oder das Objekt, worin ich ein Recht habe, betrifft" [3]). „Der allgemeine vereinigte Volkswille — der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, sofern ein jeder über alle, und alle über jeden ebendasselbe beschließen" [4]) ist, wie es einmal Kant mit Bezug auf das Problem der Strafe ausspricht: „in jedem die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft (homo noumenon)" [5]), die dem empirischen homo phaenomenon gegenübersteht. Darum nennt auch Kant diesen Willen den „vereinigten, a priori aus der Vernunft abstammenden Volkswillen" [6]), oder im Sinne des eigenen Kantischen Systems eine Idee: „Es ist eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können ....." [7]). „Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemein vereinigten Volkswillen entspringen kann, den ursprünglichen Vertrag" [8]), ... (der) „keineswegs als ein Faktum vorauszusetzen nötig ist, ja als ein solcher garnicht möglich

1) „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", op. cit. B. VIII, S. 295.

2) op. cit. B. VIII, S. 429.

3) Zum ewigen Frieden, Anhang I, op. cit. B. VIII, S. 378.

4) Theorie und Praxis, II. Abschnitt, op. cit. B. VIII, S. 292.

5) Die Metaphysik der Sitten, I. Teil, Rechtslehre, § 49, allgemeine Anmerkung, E., op. cit., B. VI, S. 335.

6) ibid, § 51, S. 338.

7) Theorie und Praxis, B. VIII op. cit., S. 297.

8) ibid, S. 295.

ist" ... „sondern nur als Vernunftprinzip zur Beurteilung aller rechtlichen Verfassung überhaupt" [1]) (Geltung hat). —

Die Unterwerfung unter den synthetischen a priori vereinigten, in jedem die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft darstellenden allgemeinen Willen, die den Inhalt des Gesellschaftsvertrages ausmacht und zum bürgerlichen Zustande hinleitet, kann selbstverständlich nur zur Begründung der wahren Freiheit des Einzelnen führen. Der allgemeine Wille ist ja nur Synthese zwischen Freiheit und Gleichheit. Kant drückt dies Ergebnis seiner Deutung der politischen Theorie Rousseaus, die der von Benjamin Konstan [2]) eingeleiteten und zuletzt von Jellinek [3]) formulierten Auffassung scharf entgegengesetzt ist, in folgenden Worten aus: „Man kann nicht sagen: der ... Mensch im Staate habe ein Theil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt" [4]). Die Unterwerfung unter den synthetisch a priori vereinigten Willen erzeugt „die gesetzliche Freiheit, die bürgerliche Gleichheit und die bürgerliche Selbständigkeit" [5]). Und diese Rechte, die „nicht sowohl Gesetze (sind), die der schon errichtete Staat gibt, sondern nach denen allein eine Staatserrichtung nach reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menschenrechtes überhaupt möglich ist" [6]), sind, wie Kant es ausdrücklich in der „Theorie und Praxis" ausspricht, „unverlierbare Rechte gegenüber dem Staatsoberhaupt" [7]). So erzeugt die Einsetzung der absoluten Herrschaft des apriorischen synthetisch vereinigten Gesamtwillens „den Staat in der Idee, wie er

---

1) ibid, S. 297.

2) B. Constant, Cours de politique constitutionnel (1818—1820), Edition Laboulay, 1861, B. I, S. 10, 128—129, B. II, S. 537, 549.

3) Jellinek: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 1895, S. 6.

4) Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 47, op. cit., B. VI, S. 315—316.

5) ibid, S. 46, S. 314; „Theorie und Praxis", B. VIII op. cit. S, 290—295.

6) Theorie und Praxis, B. VIII S. 290.

7) ibid, S. 303. Allerdings spricht ihnen Kant im entschiedenen Unterschiede zu Rousseau (vgl. unten S. 153) den Zwangscharakter ab und erblickt das „einzige Palladium der Volksrechte in der Freiheit der Feder" (304). Über den Grund dieser Schwankungen in der politischen Lehre Kants vgl. die tiefdringenden Ausführungen von Prof. P. Nowgorodzeff. Die politischen Theorien Kants und Hegels, Moskau 1902 (russisch), S. 126—146.

nach reinen Rechtsprinzipien sein soll" [1]), wo „das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt" [2]). Nach Kants kritischer Auffassung ist dies die ewig unerreichbare Aufgabe, zu der ein jeder Staat streben soll; nach Rousseaus metaphysischer Theorie — die einzig rechtmäßige Form des in Wirklichkeit zu begründenden Staates. — Jedenfalls können aber, wie wir gleich sehen werden, Kants Sätze als präzise Wiedergabe und Interpretation der politischen Theorie Rousseaus angesehen werden, wenn auch in der Formulierung der selbständige rechtsphilosophische Standpunkt Kants zu fühlen ist, so daß der eigene Kantische Aufbau von seiner Rousseau-Interpretation auseinanderzuhalten ist. Umsomehr wird es hier angemessen erscheinen, Rousseau selbst sprechen zu lassen.

Kant deutet die „volenté générale", die in der Rousseau-Literatur immer wieder als Durchschnittswille mit dem empirischen Volkswillen vermengt wird, als ein überempirisches Prinzip in seiner Allgemeingültigkeit. Diese Auffassung stimmt ganz und gar mit dem Wortlaute des „Contr. Soc." überein. „La volonté générale" lesen wir hier: „est toujours constante, inaltéralbe et pure" „elle est indéstructible" „(Si) la volonté générale devient muette . . . s'ensuit-il de la (qu'elle) soit anéantie? Non" [4]). Sie bleibt immer rein und unverändert (elle est la même) [5]). Sie untersteht nicht dem empirischen Wechsel der Dinge, da sie überhaupt über die empirische Wirklichkeit emporgehoben ist; gerade darum ist die „volonté générale toujours droite" und „elle ne peut pas errer" [6]). Rousseau unterscheidet im Begriffe der Staatsgewalt zwei Elemente: die ideelle „volonté générale" und die reelle „force publique", die mit der „délibération publique" zusammenfällt [7]). „Il y a ... dans l'état une force commune qui le soutient, une volonté générale, qui dirige cette force, et c'est l'application de l'une à l'autre, qui constitue la souveraineté" [8]). Und diese zwei Elemente liegen in der denkbar größten Entfernung, wie es Rousseau in einem vorhin schon erwähnten Zitat ganz kartesisch ausdrückt: „Comme dans la constitution de l'homme l'action de l'âme sur le corps est l'âbime de la philosophie, de

1) Met. Auf. d. Rechtslehre, § 45, op. cit. B. VI, S. 313.
2) ibid, § 52, S. 341. 3) Contr. Soc. L. IV, C. I. 4) ibid, L. IV, C. I.
5) ibid, L. II, C. II. 6) ibid, L. II, C. III.
7) Vgl. darüber ausführlich in meiner Arbeit „Rousseau ..." S. 56–59.
8) Ursprüngliche Redaktion des „Contr. Soc.", op. cit. S. 20 des Manuskripts.

même l'action de la volonté générale sur la force publique est l'âbime de la politique dans la constitution de l'état" [1]). Wir sehen, die „volonté générale" ist für Rousseau eine metaphysische Substanz im vorkritischen Sinne, keine regulative Idee nach Kantischer Weise. Sie ist aber ganz unzweifelhaft ein rein ideelles, überempirisches Prinzip, kein empirischer Durchschnittswille [2]). Um so mehr, als Rousseau in der „volonté générale" die Quelle des ewigen Vernunftsrechts erblickte. „Le droit naturel ne change pas" lesen wir in dem gleichnamigen Artikel der Enzyklopädie: „puisque il est toujours relative à la volonté générale" [3]). — Und dieses überempirische ideelle Prinzip, das als „volonté générale" bezeichnet wird, fällt im Grunde bei Rousseau mit der individuellen conscience zusammen, oder richtiger gesagt, die „volonté générale" ist eine Richtung der „conscience", seine abstract-rechtliche Seite. Rousseau spricht es selbst gelegentlich aus, indem er den Begriff der Tugend — „vertu", das eine Mal durch das Übereinstimmen der Handlung mit der „conscience", das andere Mal mit der „volonté générale", definiert [4]). Und dann wird die volonté générale mit der größten Klarheit von Rousseau als überempirischer Bestandteil des individuellen Wollens hingestellt; die „volonté générale" wird nicht dem individuellen Willen, sondern dem Privatwillen, also seinem empirischen Element, das bei jedem Menschen ein anderes ist, gegenübergestellt: „Chaque individu peut ... avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a ..." [5]). „Que la volonté générale ... soit dans chaque individu un acte pure de l'entendement, qui raisonne dans la silence de ses passions ... nul n'en disconviendra" [6]). „Volonté générale" ist abstrakte überempirische Wesenheit eines jeden Individuums, die bei allen die gleiche ist. — Nun verstehen wir, warum die Unterordnung unter die volonté générale zur indivi-

1) Ursprüngl. Red. des „Contr. Soc." op. cit. S. 22 des Manuskripts.

2) So viel ich sehe, waren Kistiakowski (Gesellschaft und Einzelwesen 1899, S. 156—157) und Stammler („Notion et portée de la volonté générale chez J. J. Rousseau", Revue Metaphysique, Mai 1912, S. 383—389) die einzigen in der modernen Literatur, die den ideellen Charakter der volonté générale emporhoben. Vgl. „Rousseau ..." S. 51—80.

3) Droit naturel, IX. op. cit., S. 385.

4) Emile, IV., op. cit., S. 227 und Economie politique, op. cit., S. 316.

5) Contr. Soc., L. I, C. VII.

6) Ursprüngliche Redaktion des Contr. Soc., op. cit., des Manuskripts.

duellen Freiheit und Gleichheit führt, eine Synthesis der beiden erzeugt[1]). Es ist eine Unterwerfung unter sein eigenes und bei allen gleiches vernünftig-moralisches Wesen, also Autonomie; so werden die unveräußerlichen natürlichen Vernunftrechte von Einzelnen errungen, die nur jetzt, im Staatszustande, zur Geltung kommen, aus der „volonté générale" emporquellend. Die unbedingte Veräußerung aller Rechte von Seiten des Individuums, als conditio sine qua non des Gesellschaftsvertrages, stellt sich als bloßes Absagen von Instinkten zu Gunsten des natürlichen Vernunftsrechts heraus, dessen Hauptinhalt die individuelle Freiheit ist. Es ist ein Erringen, nicht ein Absagen von unveräußerlichen Menschenrechten[2]). — Und statt des Absolutismus des empirischen Volkswillens haben wir in Rousseaus Konstruktion die Herrschaft, die Souveränität des Vernunftsrechts, als unbedingte Voraussetzung des Bestehens des Staates selbst; wenn die empirische délibération publique nicht mehr mit der metaphysischen „volonté générale" übereinstimmt, so wird nach Rousseaus Lehre, im Unterschiede zu Kant, der Staat aufgelöst, da keine rechtmäßige Gewalt mehr vorhanden ist und die Individuen in den Naturzustand zurückfallen[3]). Das Individuum und seine unveräußerlichen Vorrechte, in der Substanz der „volonté générale" symbolisiert, sind das einzige Ziel, zu dem Rousseaus politisches Denken hinstrebt[4]). —

Wir sehen: Kants Interpretation der Rousseauschen Lehre von der volonté générale[5]) im Zusammenhange mit seiner Deutung

---

1) Über diese Synthese vergleiche man Ausführungen in „Rousseau . . .", S. 97—100.

2) In der Abhandlung „De l'économie politique" (1755), schon nach der „Ursprünglichen Redaktion" verfaßt, werden einzelne unveräußerliche Menschenrechte formuliert, die aus der „volonté générale" emporgehen (Ec. polit. II, 317, S. 316, I, 314), und von der Regierung wird gefordert „de respecter les droits inviolables de tous les membres de l'état". Diese ihre Pflicht wird so streng verstanden, daß Rousseau hinzufügt: „c'ette convention (der Staat) serait dissoute par le droit, s'il perissait dans l'état un seul citoyen qu'on eut pu secourir, si l'on en retenait un seul en prison et s'il se perdait und seul procès avec une injustice évidente (Ec. pol. II, S. 316). Ausführlicher, in meiner Arbeit „Rousseau . . ." S. 37—41, und über Eigentumsrecht und Religionsfreiheit, ibid, S. 80—95.

3) Contr. Soc. L. IV, C. II und Economie Politique II, 316.

4) Vgl. meine Arbeit „Rousseau . . ." (S. 75—78), wo ich als Rousseaus Endabsicht die Lehre von der Souveränität der unveräußerlichen Rechte des Einzelnen zu bezeichnen versuchte.

5) Es ist hervorzuheben, daß in einem Punkte Kants und Rousseaus Ansichten über die „volonté générale" sich entschieden scheiden. Der Metaphysiker

der Kulturphilosophie des Genfers, kann zu einer ganz neuen, von der Tradition stark abweichenden Auffassung dessen politischer Theorie führen, die als ein durchaus konsequentes System sich darlegen läßt.

2.

Wenn wir uns nun zu Fichte, diesem offenherzigen Bewunderer der französischen Revolution wenden, um ihn über seine Auffassung des Systems Rousseaus zu befragen, so kommen vorerst selbstverständlich seine politischen Jugendschriften in Betracht: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas“ und „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ (1793), beide vor den ersten rechtsphilosophischen Publikationen Kants in der Schweiz erschienen. Der „Beitrag“, der den stärksten Einfluß von Rousseau bezeugt[1]), enthält folgende allgemeine Erklärung über den Genfer Bürger, den Fichte zum Stammvater des deutschen Idealismus erhebt: „Rousseau ... (der unseren Weg ging) ... verfuhr viel zu schonend mit euch ihr Empiriker, das war sein Fehler. Man wird noch ganz anders mit euch reden. Unter euren Augen, und ich kann es zu eurer Beschämung hinzusetzen ... durch Rousseau geweckt, hat der menschliche Geist ein Werk vollendet, das ihr für

---

Rousseau ist von der glücklichen Harmonie zwischen Gerechtigkeit und Vorteil überzeugt, darum verbindet er ohne Bedenken seine ideelle volonté générale mit dem „allgemeinen Interesse“. Diese Verbindung, die metaphysisch fundiert ist, kann aber keineswegs zur utilitaristischen Ausdeutung der volonté générale führen (wie es immer in der Literatur geschieht, und auch in den neueren sonst scharfsinnigen Werken von Fr. Haymann (Rousseaus Sozialphilosophie 1899, S. 166, 152, 175) und M. Liepmann (Die Rechtsphilosophie Rousseaus, S. 115—118) wiederholt wird). Außer dem vorhin gesagten kann noch auf die Worte Rousseaus verwiesen werden: „le droit ne se plit point aux passions des hommes“ (Emile, V Partie, S. 295) und seine Erklärung im Anfange des „Contr. Soc.“: er wolle verbinden „ce que le droit permet, avec ce que l'interêt prescrit“ (L. I, C. I); also hält er doch die beiden klar auseinander. — Der Kritizist Kant hat nur die Brücke vernichtet, die der metaphysische Glaube Rousseaus zwischen der ideellen „volonté générale“ und dem empirischen Interesse geschlagen hatte.

1) Über den Einfluß, den Rousseau auf Fichte ausübte, vergleiche besonders die Ausführungen von Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie 1890, Kap. V. — Völlig unbegründet ist die Behauptung Streckers, Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie 1917, „daß man aus Fichtes Werken nicht den Eindruck gewinnt, als ob er sich besonders gründlich mit ihm (Rousseau) auseinandergesetzt habe“ (S. 31). Das Entgegengesetzte scheint mir das richtige zu sein, wie aus den folgenden Ausführungen klar werden soll.

das Unmöglichste aller Unmöglichkeit würdet erklärt haben, wenn ihr fähig gewesen wäret, die Idee desselben zu fassen: er hat sich selbst ausgemessen" [1]). Fichte spricht im „Beitrag" auch sehr klar aus, worin eigentlich die bahnbrechende Tat Rousseaus bestand: Rousseau hat zuerst das Reich des reinen sittlichen Sollens entdeckt, die Autonomie der sittlichen Welt festgestellt. So erklärt Fichte, er habe die Ansichten eines gewissen Herrn Rehrbergs zu bekämpfen, „der durchgängig aus dem, was geschieht, auf das schließt, was geschehen soll; der alles wieder verwirrt, was Rousseau und seine Nachfolger (also Kant) auseinandergesetzt haben und hier auseinandergesetzt (wird)" [2]). Und wirklich entwickelt der jugendliche Fichte, mit der ihm eigenen Macht seiner tiefen Einfältigkeit, im Anfange des „Beitrags" [3]) die Lehre vom reinen Sollen mit so einer Schärfe und Präzision des Ausdruckes, wie es Rousseau und selbst Kant nicht gegönnt war. Und dieser glühende Prediger des reinen Sollens sieht gerade in Rousseau den Stammvater seiner Lehre. —

Es ist bezeichnend für Fichtes Auslegung des Begriffs „conscience" bei Rousseau, daß er im Gewissen (deutsche Übersetzung der conscience) die Quelle der sittlichen Gesetzgebung erkennt. „Das Gesetz, heißt es im „Beitrag": das nur für freie Handlungen gilt ... und daher Sittengesetz genannt wird, wird im Gewissen geäußert" [4]), und das Reich des sittlichen Sollens ist das „Gebiet des Gewissens" [5]). Hier wird die Rousseausche Terminologie der Kantischen vorgezogen. Daß die „conscience" — „das Gewissen" des Genfers, als reine Quelle des sittlichen Sollens, als überempirisches Prinzip, nicht als vages empirisches Gefühl, interpretiert wird, ist offenkundig [6]). Auch für Fichte, wie für Kant war Rousseau der Newton der Moral.

Über das Problem der scheinbaren Kulturfeindschaft bei Rousseau handelt Fichte in den „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" (1794), nämlich in der 5. Vorlesung betitelt: „Prüfung der Rousseauschen Behauptungen über den Einfluß der Künste und Wissenschaften auf das Wohl der Menschheit". Trotz der

---

1) Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, II. Auflage, Zürich 1844, S. 32—33.

2) op. cit., S. 50. 3) op. cit., S. 11—17.

4) op. cit., S. 17. 5) op. cit., S. 110—112.

6) Auch in „Der Bestimmung des Menschen" wird das „Gewissen" zur Quelle der sittlichen Welt erhoben, Ausg. Medicus, B. III, S. 354 ff.

bemerkbaren Abkühlung der Begeisterung für den Genfer[1]), wird Rousseau hier als „einer der größten Männer seines Jahrhunderts“ bezeichnet. „Friede sei über seiner Asche, ruft Fichte aus: und Segen über seinen Namen. — Er hat gewirkt. Er hat Feuer in manche Seele gegossen, die weiterführte, was er anfing“[2]). Aber zwischen Rousseaus Ansichten und seinen eigenen Behauptungen, daß „die Bestimmung der Menschheit gesetzt ist in dem beständigen Fortgange der Kultur und der gleichförmigen Entwicklung aller ihrer Anlagen und Bedürfnisse“[3]), konstatiert Fichte einen Widerspruch, den er doch aufzuheben verspricht: „Wir werden den Widerspruch lösen, wir werden Rousseau besser verstehen, als er sich selbst verstand und wir werden ihn in vollkommener Übereinstmmung mit sich selbst und mit uns antreffen“[4]). Nämlich, „Rousseau hatte sich ein Bild von der Welt und besonders von dem gelehrten Stande entworfen, wie sie sein sollten“[5]). Mit diesem Standpunkte des Sollens „kam er in die größere Welt . . . und wie ward ihm, als er Welt und Gelehrte sah, wie sie wirklich waren. Er sah, zu einer fürchterlichen Höhe gestiegen — Menschen ohne Ahnung ihrer hohen Würde . . . sah, wie sie in Befriedigung . . . niederer Sinnlichkeit nicht Recht und Unrecht, nicht Heiliges noch Unheiliges achteten; (folgt entrüstete, mit Rousseau übereinstimmende Schilderung der Laster des Zeitalters). — Das alles sah er und sein hochgespanntes und so getäuschtes Gefühl empörte sich. Mit tiefem Unwillen strafte er sein Zeitalter“[6]). Die Negation der Kultur in den Dissertationen war also die Methode einer ethischen Kritik und Beurteilung der positiven Kultur, die Betätigung des Standpunktes des Sollens. „Die Sinnlichkeit herrschte, das war die Quelle des Übels; nur diese Herrschaft der Sinnlichkeit wollte er (Rousseau) aufgehoben wissen“[7]).

---

1) Sie war durch das Fortschreiten Fichtes zu einem selbständigen Standpunkt verursacht, der immer weiter vom Rousseauschen Individualismus abwich, und nach 1798—1800 zur synthetischen Konstruktion der konkreten Wertgemeinschaft führte. Das Urteil über Rousseau wurde bei Fichte daher immer strenger (vgl. z. B. die „Grundlage des Naturrechts“ (1796), die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ 1806 und etwa „die Staatslehre“ (1813) aus dem Nachlasse). Der Unterschied der Bewertung rührt aber nicht an der Einheit der Fichteschen Rousseau-Interpretation.

2) Fichtes Werke in Auswahl, herausgegeben von Fr. Medicus, I. Bd., S. 272.

3) ibid, S. 263—264. 4) ibid, S. 265. 5) ibid, S. 266.

6) ibid, S. 266—267. 7) ibid, S. 268.

„Rousseau wollte nicht, fährt Fichte fort, in Absicht der geistigen Ausbildung, sondern bloß in Absicht der Unabhängigkeit von den Bedürfnissen der Sinnlichkeit den Menschen in den Naturstand zurückversetzen", „er nahm (dabei) unvermerkt an, daß sie schon aus demselben herausgetreten sein und den ganzen Weg der Bildung durchlaufen haben" [1]). — Rousseaus „Fehlschluß" besteht darin, daß er die „Sinnlichkeit überhaupt tötet. Daher Rousseaus Naturstand". „Rousseau vergißt, daß die Menschheit diesem Zustande nur durch Sorge, Mühe und Arbeit sich nähern kann und soll" [2]). „Vor uns also liegt, was Rousseau unter dem Namen des Naturstandes ... hinter uns setzte" [1]) ... „Rousseau schildert die Vernunft in der Ruhe, aber nicht im Kampfe; er schwächt die Sinnlichkeit statt die Vernunft zu stärken" [3]). „Hierin fehlt Rousseau ... er fühlt stark das Elend der Menschen; aber er fühlt weit weniger seine eigene Kraft, demselben abzuhelfen" [3]). Er hat noch nicht erkannt, darin liegt sein Hauptfehler, daß „Handeln! Handeln!, das ist, wozu wir da sind" [4]). — Diese Kritik, die Fichte an der Rousseauschen Theorie übt, differiert nicht, wie es im ersten Augenblick scheinen mag, mit der Kantischen Rousseau-Interpretation. Fichte versteht es ganz genau, wie aus seinem „Beitrage" hervorgeht, daß Natur bei Rousseau im positiven Ausbau seines Systems, also im „Contr. Soc." und „Emile", mit dem Reiche des sittlichen Sollens, des vernünftigen Naturrechts zusammenfällt. Fichte übt nur Kritik an der Methode, die Rousseau benutzt, um die intellektualistische Kultur der Aufklärung zu beurteilen: das Bezugnehmen auf den einfältigen, instinktiven Naturzustand, die Wildheit, als Wertmesser der historisch gegebenen Kultur. Schon Kant hat dieser Methode Rousseaus seine eigene gegenübergestellt: er nannte das Verfahren des Genfers „synthetisch, weil er vom natürlichen Menschen anfange, während ich (Kant) analytisch verfahre und vom gesitteten Menschen ausgehe" [5]). Dieser Unterschied der Methoden wird von Fichte mit desto größerer Energie emporgehoben, als er im Begriffe stand, seine Ethik des Handelns, die nicht nur über Rousseau, sondern auch über Kant hinausging, auszuarbeiten. Daß aber dieser Unterschied des Verfahrens eben ein rein methodischer war, dafür ist das beste Zeichen, daß Fichte, als er in den „Grundzügen des

1) ibid, S. 270. 2) ibid, S. 271.
3) ibid, S. 273. 4) ibid, S. 272.
5) Bemerkungen ... op. cit., S. 220.

gegenwärtigen Zeitalters“ von der Rechtsphilosophie zur Geschichtsphilosophie sich wandte, zur „synthetischen Methode“ Rousseaus zurückkehrte; er unterscheidet hier ganz im Sinne des Genfers 5 Epochen in der Geschichte der menschlichen Gattung: angefangen von der Epoche der Unschuld, wo „die Vernunft wirkt als dunkler Instinkt“, durch die Epoche der Befreiung von der gebietenden Autorität unmittelbar und mittelbar von der Vernunft überhaupt — dem Zustand der vollendeten Sündhaftigkeit“, zur „Epoche der Vernunft-Weisheit, dem Stande der vollendeten Rechtfertigung“ [1]). — Jedenfalls berührt der Unterschied der Methoden nicht das Endergebnis der Rousseauschen Kritik der Kultur, die klar, so gut von Fichte, wie von Kant, als bahnbrechende Entdeckung der Selbständigkeit der ethischen Welt (in der Negation der Alleinherrschaft der theoretischen Vernunft symbolisiert), erfaßt wird.

Es wurde schon erwähnt, daß der „Beitrag“ die Lehren des „Contr. Soc.“ unter der Kategorie des reinen Sollens interpretiere. So wird die Lehre vom ursprünglichen Vertrage selbst ausgelegt. Fichte führt diesbezüglich folgendes aus, sich gegen Rehrberg wendend: „Es sei (wird von Rehrberg behauptet) seit Rousseau gesagt und wieder gesagt worden, daß alle bürgerliche Gesellschaft sich der Zeit nach auf einem Vertrag gründet, meint ein neuer Naturrechtslehrer: aber ich wünsche zu wissen, gegen welchen Riesen diese Lanze eingelegt ist. Wenigstens sagt Rousseau das nicht. — Man muß auf seinen Gesellschaftsvertrag einen sehr flüchtigen Streifzug gemacht haben, um das in ihm zu finden ... Rousseau sucht im ganzen Buche nach dem Rechte, nicht nach der Tatsache“ [2]). Mit welch' einer Tiefe und Präzision hier Fichte Rousseau versteht, wird besonders klar, wenn man folgende Äußerungen Rousseaus in Betracht zieht, die die nur unlängst bekannt gewordene (1887) ursprüngliche Redaktion des „Contr. Soc.“ enthält: „Dans la multitudes d'aggrégations ... il n'y a ... pas une qui ... ait été (formé) selon ... (la manière) que j'établis. Mais je cherche le droit et la raison et ne dispute pas de faits“ [3]). Wir sehen, Fichte ist so tief in die Gedankenwelt Rousseaus eingedrungen, daß er, ohne es zu wissen, sogar wörtlich die gleiche Formulierung des Sinnes der Vertragstheorie Rousseaus

1) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 1806. Erste Vorlesung, der Ausgabe von Medicus IV. Band, S. 405.

2) „Beitrag“, op. cit., S. 43—44 und Anmerkung.

3) Ursprüngliche Redaktion, op. cit., S. 24 des Manuskripts.

gab, wie der Genfer selbst. Desto belehrender für die Rousseau-Forschung müssen Fichtes einzelne Deutungen der politischen Theorie des Genfers werden, und vor allem, der grundlegenden Lehre von der „volonté générale“.

Die „Grundlage des Naturrechts“ (1796—97) enthält eine ausführliche Auslegung dieses Hauptbegriffes der Rousseauschen Rechtsphilosophie. „Wie kann“, wirft Fichte hier, das Grundproblem des „Contr. Soc.“ formulierend, die Frage auf: „die Freiheit eines Einzelnen, die nach dem Rechtsgesetze nur durch die Freiheit aller begrenzt ist, mit der notwendigen Bedingung des Rechtsgesetzes — der gänzlichen und ohne jeden Vorbehalt geschehenden Veräußerung der Macht und des Rechtsurteils jeder Person — in Vereinigung gebracht werden“ [1]). Und er antwortet, sich ausdrücklich auf Rousseau berufend [2]), mit dem Hinweis, daß diese Unterwerfung nicht unter die Willkür des empirischen „allgemeinen Willens (volonté de tous), sondern unter den „gemeinsamen Willen (volonté générale) (S. 262), den „apriorischen Willen des Rechts“ erfolgt. „Der aufgestellte Widerspruch ist gehoben, wenn ... ich mich nicht der veränderlichen Willkür eines Menschen, sondern einem unabänderlichen festgesetzten Willen (unterwerfe) und zwar ... da das Gesetz so ist, (wie) ich selbst nach der Regel des Rechts es geben müßte ... meinem eigenen unveränderlichen Willen, den ich notwendig haben müßte, wenn ich gerecht bin und also überhaupt Rechte haben soll“ [3]). Also ist der „gemeinsame Wille“ — das volonté générale in Fichtescher Deutung — das „Wollen des Rechts“ [4]), als der bei allen Individuen gleiche Bestandteil ihres Wollens — „das einzig mögliche daher, worüber ihr Wille sich vereinigt“ [5]). „Wenn eine Million Menschen beisammen sind, so mag wohl jeder Einzelne für sich selbst soviel Freiheit wollen, als nur immer möglich ist. Aber man vereinige den Willen aller in einen Begriff, als einen Willen, so teilt derselbe die Summe der möglichen Freiheit zu gleichen Teilen; er geht darauf, daß alle miteinander frei seien, daß daher die Freiheit eines jeden beschränkt sei durch die Freiheit aller übrigen“ — „Rousseaus volonté générale, deren Unterschied von der volonté des tous keineswegs so gar unbegreiflich ist“ [6]), fügt Fichte in der Anmerkung an. —

1) Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, op. cit., B. II, S. 105—106. 2) ibid, S. 110, 262. 3) ibid, S. 108.
4) ibid, S. 110. 5) ibid, S. 110—111. 6) ibid, S. 110.

Wir sehen, die Fichtesche Interpretation der volonté générale stimmt mit der Kantischen überein, nur daß die Formulierung sich näher dem Rousseauschen Gedankengange hält, als es bei Kant geschah. Durch diese Präzision der Wiedergabe erhält Fichte die Möglichkeit, den Unterschied der „volonté générale“ und „volonté des tous“ zur Klarheit zu bringen, und so die berüchtigte Dunkelheit der Rousseauschen Lehre über die Summierung der Einzelwillen [1]), aufzuklären. „Alle einzelnen“, erklärt Fichte Rousseaus Gedanken, „wollen jeder soviel als möglich für sich behalten und allen übrigen so wenig wie möglich lassen; aber eben darum, weil dieser Wille unter sich streitig ist, hebt das Widerstreitende sich gegenseitig auf, und das, was als letztes Resultat bleibt, ist, daß jeder haben solle, was ihm zukommt. Wenn zwei Leute im Handel miteinander begriffen sind, so mag man immer annehmen, daß jeder den anderen bevorteilen will; da aber keiner von beiden der Bevorteilte sein will, so vernichtet sich dieser Teil ihres Wollens gegenseitig und ihr gemeinsamer Wille ist der, daß jeder erhalte was recht sei“ [2]). Also das Resultat der Summierung ist nicht ein empirischer Wille, der aus summierten Teilen besteht, sondern das apriorische, bei allen Beteiligten gleiche Wollen des Rechts, das, durch das gegenseitige Vernichten der empirischen Bestandteile des individuellen Willens, in ihrer Reinheit und Klarheit hervortritt [3]).

So ist nach Fichtes Auffassung die „volonté générale“ ein unveränderliches apriorisches Wollen des Rechts, das eine Synthesis zwischen der Freiheit eines jeden und der Gleichheit aller erzeugt. Kann demnach die erforderte Unterwerfung unter die „volenté générale“ zur Beeinträchtigung der Freiheitsrechte führen? Fichtes Antwort, die auch hier mit der Kantischen zusammenfällt, wenn auch viel schärfer formuliert, ist von vornherein klar. „Weit entfernt“, führt hier Fichte aus, in die Tiefen des Rousseauschen Denkens eindringend, „durch diese Unterwerfung meine Rechte zu

1) Contr. Soc. L. II, C. III: „Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale, ... mais otez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-ditruisent, reste pour somme de différences la volonté générale“. Sogar ein so tiefer Forscher in der Geschichte der Rechtsphilosophie, wie O. v. Gierke, deutet dieses Zitat im Sinne der Lehre vom „Durchschnittswillen“, des arithmetischen Mittels der empirischen Willensäußerungen aus, vgl. Gierke, Johannes Althusius, III. Aufl. 1913, S. 203.

2) Grundlage des Naturrechts, op. cit., S. 110—111, Anmerkung.

3) Vgl. m. Arb. „Rousseau ...“, S. 62—67.

verlieren, erhalte ich sie erst, indem ich erst durch sie äußere, daß ich die Bedingung, unter welcher allein jemand Rechte hat, erfülle" [1]). Wie wir uns erinnern, unterscheidet Rousseau zwischen dem vorstaatlichen „droit naturel" instinctif, das mit der Macht zusammenfällt, und dem vernünftigen Naturecht, dem wahrhaften Recht, das aus der volonté générale hervorgeht. Als Vorbedingung der Geltung des Vernunftsrechts muß die volonté générale herrschen, also der Staat gegründet sein. Diesen neuen Gedanken Rousseaus [2]) prägt Fichte vollständig aus. „Es ist", sagt er (die Lehre Rousseaus klar erfassend) ... „gar kein Naturrecht (denn das droit naturel instinctif des Genfers ist eigentlich kein Recht, wie wir wissen), d. h. es ist kein rechtliches Verhältnis zwischen Menschen möglich, außer in einem Gemeinwesen und unter positiven Gesetzen" [3]). ... „Keiner kann bei einem Staatsvertrage etwas zubringen und es geben, denn er hat nichts vor diesem Vertrage. Weit entfernt sonach, daß dieser Vertrag sich mit Geben anfangen sollte, hebt er an von Erhalten" [4]). Diesen Worten würde Rousseau unbedingt zustimmen, da es gerade seine Meinung war, daß erst im bürgerlichen Zustande die unveräußerlichen Vernunftsrechte der Menschen erzeugt werden [5]). Das ist, wie wir schon sahen, die logische Folge der Rousseauschen Lehre über die zwei Arten des Naturrechts. „Il est si faut", lesen wir direkt zur Bestätigung dieser Deutung in einem bereits vorerwähnten Zitat des „Contr. Soc.": „que dans le contrat social il y ait de la part de particuliers aucune renonciation véritable ... qu'au lieux d'une aliéanation ils n'on fait qu'un éschange avantageu ..... de leur force, contre un droit, que l'union social rend invincible" [6]).

Fichte hat die größere Klarheit in der Darlegung dieses Gedankens erreicht, indem er den verwirrenden Begriff des instinktiven Naturrechts fortließ. Im Grunde war er bei Rousseau auf

---

1) Grundlage des Naturrechts I, op. cit., B. II, S. 108.

2) Vgl. meine Arbeit „Rousseau ...", S. 29—35, 48—51, 77—78, 91—94; 96—97.

3) Grundlage I, op. cit., S. 152.

4) ibid, II, S. 208.

5) In meiner Schrift habe ich gerade auf dieser Lehre des Genfers fußend, Rousseau gegen Jellinek (Die Erklärung der Menschenrechte, 1896, S. 6 ff.) zu verteidigen versucht.

6) Contr. Soc., L. II, C. IV.

einer terminologischen Zweideutigkeit gebaut[1]). Wenn daher Fichte, sich Rousseau gegenüberstellend, bemerkt: „Rousseau behauptet unbedingt, ein jeder gibt sich ganz. Dies kommt daher: Rousseau nimmt ein Eigentumsrecht an vor dem Staatsvertrage“ [2]), so kann dies nur die Terminologie, nicht den Sinn der Lehre des Genfers betreffen. Rousseau weiß es ganz genau, daß das Eigentumsrecht, wie jedes andere Recht im normativen Sinne nur im Staat besteht; und gerade bezüglich des Eigentumes formuliert er es auch dem Ausdrucke nach sehr deutlich: „Il faut bien distinguer ... la possesion qui n'est que l'effet de force, de la propriété ... Ce que l'homme perd par le contrat social c'est ..... un droit illimité à tous ce qui le tente et qu'il peut atteindre, ce qu'il gagne ... c'est la pro priété de tout ce qu'il possède“ [3]). Also sind eigentlich Fichtes Ausführungen eine genaue Wiedergabe des Rousseauschen Gedankenganges, nur von der terminologischen Unklarheit befreit, gegen die sich Fichtes Kritik wendet. Rousseau muß das Verdienst zugesprochen werden, als erster erkannt zu haben, daß das Vernunftrecht sich nur im bürgerlichen Zustande realisiert, wo es erst zur Geltung kommt, also kein vorgemeinschaftlicher Begriff ist. Und Fichte hat diesen Gedanken endgültig ins Klare gebracht.

Gerade auf dieser Idee fußt Rousseaus eigentümliche Begründung der Menschenrechte, die ein Meister von der Größe Jellineks verkannt hatte. Die Menschenrechte werden nach Rousseaus Lehre, wie es schon erwähnt wurde, im Staate durch die Vorherrschaft der volonté générale geboren, — des vernünftig-ethischen Elementes des individuellen Wollens eines jeden Bürgers. Ihre Grundlage ist die Menschenwürde, die sich nur nach der Unterwerfung aller Instinkte unter dieses ideelle Prinzip behauptet und zur Entfaltung kommt. Der Staat wird zur rechtmäßigen Institution nur durch die unbedingte Vorherrschaft des Vernunftrechtes. Wenn der Mehrheitswillen nicht mehr mit der „volonté générale“ übereinstimmt, so gibt es nach Rousseau auch keinen Staat mehr, keine Rechtsgewalt, sondern nur Vergewaltigung rein faktischer

1) Vgl. darüber meine Ausführungen in „Rousseau .....“, S. 41—51.

2) Grundlage des Naturrechts, II, op. cit., S. 208.

3) Contr. Soc., L. I, C. VIII u. IX. Anderer Meinung ist Liepmann (op. cit., S. 124), der ein vorstaatliches Eigentumsrecht bei Rousseau annimmt. Vgl. meine Auseinandersetzung mit ihm in „Rousseau .....“, S. 91—94.

Art[1]). Und da der Hauptinhalt des Vernunftsrechtes, nach Rousseau, die individuelle Freiheit ist, so ist die Souveränität der individuellen Freiheitsrechte die Grundidee seiner politischen Theorie. Und dieses gerade hat Fichte mit klarem Blicke aus den Werken Rousseaus herausgelesen. Gerade in der Zeit seiner größten Begeisterung für Rousseau schrieb er seine flammende Lobrede für die unveräußerlichen Menschenrechte: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas“ (1793), und im „Beitrage“ und der „Grundlage“ werden immer mit größter Energie die Menschenrechte unter ausdrücklicher Berufung auf Rousseau verteidigt. Die französische Revolution, von der Fichte auch durch den Terror nicht abgeschreckt wurde, erscheint ihm als „ein reiches Gemälde über den großen Text: Menschenrecht und Menschenwert[2]). Die Grundlage der Menschenrechte ist Menschenwürde. „Der Mensch hat ein Recht zu den Bedingungen, unter denen allein er pflichtmäßig handeln kann. Solche Rechte sind nie aufzugeben, sie sind unveräußerlich“[3]). Also „es ist ewige menschliche und göttliche Wahrheit, daß es unveräußerliche Menschenrechte gibt, und daß die Denkfreiheit darunter gehört“[4]). Und der einzige Zweck des Staates ist, nach Fichtes Ansicht, in dieser Anfangsperiode, die ganz mit Rousseau übereinstimmt, das Geltendmachen dieser Menschenrechte, die „Kultur zur Freiheit“ der Person[5]). Es kann keine Veräußerung der Freiheit stattfinden. „Nein, Mensch, du durftest es nicht versprechen; du hast das Recht nicht, auf deine Menschheit Verzicht zu tun; dein Versprechen ist rechtswidrig, mithin rechtsohnmächtig“[6]); — aus diesen Worten des „Beitrags“, die eine genaue Wiedergabe des berühmten Satzes Rousseaus („Renocer à ca liberté c'est renoncer a sa qualité d'homme ... une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme; et c'est ôter toute moralité a ses actions, que d'ôter toute liberté a sa volonté“)[7]) sind, werden von Fichte alle Konsequenzen gezogen, und ein System der Menschenrechte errichtet, das auch das System Rousseaus in seinem eigentlichen Gedankengange war. Eine neue

1) Siehe oben S. 153 (Anm. 2).

2) Beitrag, op. cit., Vorwort, S. VIII.

3) Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten (1793). J. G. Fichtes sämtliche Werke, Berlin 1845, Bd. VI, S. 12.

4) ibid, S. 19. 5) Beitrag op. cit., S. 70, 73, 77.

6) ibid, S. 73. 7) Contr. Soc., L. I, C. IV.

Theorie der Menschenrechte, die im Staate erzeugt werden und durch die Vorherrschaft der individuellen volonté générale zur Geltung kommen[1]). Fichte hat die individualistische Grundidee des „Contr. Soc.“, die in der Synthese zwischen individueller Freiheit und Gleichheit gipfelt, klar zum Vorschein gebracht, und so das Hauptmotiv des Rousseauschen politischen Denkens aufgeklärt. —

Wenn wir jetzt das Endresultat unserer Ausführungen zusammenfassen, so scheint uns bewiesen, daß Kant und Fichte tiefe und bedeutungsvolle Auslegungen der Rousseauschen Theorie brachten, die in voller Übereinstimmung mit dem Texte der Werke des Genfers stehen, und als Wegweiser zur weiteren Rousseau-Forschung, als unentbehrlich betrachtet werden müssen. Die Kant-Fichtesche Interpretation gibt die Möglichkeit, die Theorie Rousseaus, trotz aller scheinbaren Wiedersprüche, als ein folgerichtiges einheitliches Ganzes zu begreifen, und ihren Zusammenhang mit der Geschichte des deutschen klassischen Idealismus, also ihre historische Bedeutung, zu erkennen.

---

1) Siehe oben S. 153 Anmerkung.

Grundbegriffe der Rousseauschen Staatsphilosophie.

Von Privatdozent Dr. **Siegfried Marck**, Breslau.

I.

Der Sinn der Rousseauschen Staatsphilosophie ist von jeher der Gegenstand lebhafter Streitfragen gewesen. In das Gewirr vulgärer Auffassungen, in denen Rousseau bald als Staatsabsolutist, bald als Utilitarist oder als Utopist anerkannt, bezw. bekämpft wurde, hat erst die problemgeschichtliche Herausarbeitung kritischer Motive bei Rousseau vom Boden der neukantianischen Rechtsphilosophie aus Klarheit gebracht. Es ist das Verdienst Stammlers, Haymanns und Natorps, das Rousseau-Problem auf eine neue Grundlage gestellt zu haben. Sie überwanden insbesondere endgültig die genetische Auffassung des Gesellschaftsvertrages gemäß dem klaren Sinne der Rousseauschen Problemstellung. Trotz oder gerade infolge dieser grundlegenden methodischen Einstellung bleibt die Analyse des Ineinanders kritischer und dogmatischer Gedankengänge bei Rousseau stets aufs neue für die problemgeschichtliche Forschung anziehend.

Der kritische, nicht genetische Sinn der Rousseauschen Fragestellung im Contrat social steht schon nach dessen Eingangssätzen außer Zweifel. Eine spekulative Hypothese über die Entstehung des staatlichen Zusammenlebens zu geben lehnt Rousseau dort ab, er stellt vielmehr die quaestio iuris des Staates in der Frage nach der Vereinbarkeit des staatlichen Zwanges mit der natürlichen Freiheit des einzelnen. Der rechtlich-staatliche Zwang soll geprüft und legitimiert werden, jedoch der Maßstab dieser Rechtfertigung, der Begriff der natürlichen Freiheit, scheint die Möglichkeit kritischer Lösung des Problems von vornherein dogmatisch zu gefährden. Scheint doch mit dem Begriff der „natürlichen Freiheit“

der spekulative Gedanke des Naturzustandes den Eckstein der Rousseauschen Staatsphilosophie zu bilden, auch wenn er nicht mehr als Ausgangspunkt für die Entstehung der Gesellschaft verwandt wird. Auch die kritische Frage nach der Rechtfertigung des Staates scheint an die ganze Problematik des Naturzustandes gebunden. Die Abgrenzung des Rousseauschen „Naturzustandes" gegenüber den möglichen Bedeutungen dieses Begriffes und seine Beziehung zur „natürlichen Freiheit" bilden eine grundlegende Voraussetzung des Verständnisses der Rousseauschen Staatsphilosophie. In enger logischer Verknüpfung mit dem Gedanken des Vertrages geht der Begriff des Naturzustandes durch die Staatsphilosophie und hat neben dem Sinn der Hypothese bald die Bedeutung der Kategorie, bald die der Fiktion. Mit der methodischen Erfassung des Gesellschaftsbegriffs ist auch der Begriff des Naturzustandes charakterisiert, der den Gegenbegriff der Gesellschaft bedeutet. Bei einer genetischen Ableitung ist der Begriff des Naturzustandes eine Hypothese über ein gesellschaftsloses Verhalten, mit der die Grenze der gesellschaftlichen Erfahrung überschritten wird. Wo hingegen die Frage nach der logischen Möglichkeit der Gesellschaft gestellt wird und ihre kategorialen Bedingungen aufgewiesen werden, hat auch der Begriff des Naturzustandes kategorialen Charakter. Denn soll er einen methodischen Sinn in der transzendentalen Frage nach der Möglichkeit der Gesellschaft besitzen, so kann er dies nicht als deren schlechthin negative Setzung, als der Gedanke des gesellschaftlichen Chaos, vielmehr muß er den methodologischen Ansatzpunkt zur Konstituierung des Gesellschaftsbegriffes bilden. Der Naturzustand ist als Gegensatz des Gesellschaftsbegriffes, platonisch gesprochen, nicht das *οὐκ ὄν* sondern das *μὴ ὄν* der Gesellschaft, d. h. nicht ihre schlechthinnige Negation, ihr Nichtsein, sondern ihr Noch-nicht-sein als Ansatzpunkt ihrer Konstituierung. Der Begriff des Naturzustandes in der Rolle einer Fiktion tritt mit seinem möglichen logisch-kategorialen Sinn auf eine Seite, während der Sinn der Hypothese auf der andern Seite steht. Auch in der Fiktion wird im Gegensatz zur genetischen Hypothese über ein Faktum ein Zustand mit schöpferischer Phantasie gesetzt, ein Naturzustand „erdichtet". Soll die wissenschaftliche Fiktion sich von willkürlicher oder ästhetischer Phantasie unterscheiden, so muß sie als wissenschaftspädagogische Verdeutlichung eines auch unabhängig von ihr geltenden Begriffes auf

diesen als ihre methodische Grundlage zurückweisen. Der Naturzustand als Fiktion kann also nur den wissenschaftlichen Sinn einer Veranschaulichung der „apriorischen Vernunftidee“ Naturzustand besitzen, die Fiktion muß in jenem methodologischen Ansatzpunkte für die Kategorien der Gesellschaft objektive Fundierung haben. Vom kategorialen resp. fiktiven Sinne des Naturzustandes aus kann infolge der Unabtrennbarkeit von Ergebnis und methodischem Ansatzpunkte der Staatsbegriff einer Staatsphilosophie abgelesen werden.

So hat z. B. auch bei Hobbes der Naturzustand kategorialfiktive und nicht Hypothesenbedeutung. Seinem Naturzustand als Kriegszustand entspricht der auf bloße Übermacht des Souveräns gegründete staatliche Frieden, der Zustand des ‚Nichtkrieges‘, wie man ihn im zwischenstaatlichen Leben bezeichnet hat. In formaler Hinsicht ist für den Rousseauschen Naturzustand seine kategoriale Bedeutung festzuhalten, zu der sich auch bei ihm Elemente der Fiktionsbedeutung gesellen. Seinem materialen Sinne nach aber enthält der Rousseausche Naturzustand ein über den sonstigen Gedanken des Naturzustandes hinausgehendes Element. Rousseaus ‚Natur‘ ist ja nicht die Natur der Naturwissenschaft, sein Naturbegriff ist vielmehr romantisch nicht bloß im vulgären, sondern im philosophischen Sinne dieses Wortes, insofern er die Synthesis zweier heterogener Elemente, eben der Natur der Naturwissenschaft und der wahrhaften Menschlichkeit oder der Kultur in sich darstellen will. Unter ethischen Gesichtspunkten ist die Forderung der Naturrückkehr sowohl sittlicher Imperativ wie Streben zu leidensfreier Idylle. Von dieser romantisch verklärten Natur aus, die allein auch Kultur ist, kommt Rousseau in seiner sozialphilosophischen Erstlingsschrift ‚Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes‘ zu völliger Ablehnung der Gesellschaft, zu radikalem sozialphilosophischem Pessimismus. Die Gesellschaft ist ihm das Stadium des Abfalls aus der natürlichen Vollkommenheit. Hinsichtlich dieses Standpunktes ist der „Contrat social“ kritisch auch gegenüber dem Naturzustande. Nicht mehr stimmungsmäßig verworfen, sondern kritisch gerechtfertigt soll der Staat im Contrat social werden. Seine Notwendigkeit gegenüber dem Naturzustande wird damit anerkannt. Im Gegensatz zur früheren idyllischen Verklärung der Natur werden Sittlichkeit und Gerechtigkeit menschlicher Handlungen nunmehr erst in den Übergang zum bürgerlichen Zustand verlegt: ‚Ce passage de l'état de

nature à l'état civile produit dans l'homme un changement très-remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant'[1]). Indessen macht sich auch das übernaturalistische Element des Rousseauschen Naturbegriffs hier von neuem geltend, wenn die sittliche Freiheit als natürliche bezeichnet wird. Das kulturindifferente Moment des Naturbegriffs kommt in derjenigen Fassung des Naturzustandes zum Ausdruck, mit dem der bürgerliche Zustand brechen muß und in dessen Charakteristik Rousseau mit Hobbes verwandte Züge aufweist. Das Kulturelement dagegen des Naturbegriffes erhält sich im Gedanken der ‚natürlichen Freiheit', die den Maßstab für die Deduktion der bürgerlichen Ordnung bildet. In Rousseaus Staatsbegriff spiegelt sich also die Doppeldeutigkeit seines Naturgedankens: dem naturalistisch verstandenen Naturzustand entspricht eine utilitaristisch-eudämonistische Fassung des Begriffs vom Sozialverein. ‚Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conversation dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister; et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être'[2]). Diese Fassung aber wird zurückgedrängt durch Rousseaus ethisch-idealistischen Staatsbegriff, in dem der romantische Naturbegriff durch Entlassung seines idealistisch-kulturellen Elements seinen Gewinn trägt. Hier erhält das né libre den Sinn einer eingeborenen sittlichen Freiheit, auf der die Menschenwürde beruht: ‚Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs'[3]). Dieser Rousseausche Freiheitsbegriff liegt in der Richtung des Kantischen Autonomiegedankens und hebt sich scharf ab von der anarchischen Willkürfreiheit des Hobbesschen natürlichen Kriegszustandes. Die anarchische Freiheit des Hobbes muß ganz in der bürgerlichen Freiheit verschwinden, sie muß restlos gegen die bürgerliche Freiheit veräußert werden. Rousseaus natürliche Freiheit bleibt in der bürgerlichen Freiheit als deren unveräußerlicher Maßstab, dem jene zu genügen hat, erhalten. Diese Funktion der natürlichen Freiheit ist nicht nur von der Problematik des dogmatischen Be-

1) Du Contrat Social (Petits Chefs-D'Oeuvre de J.-J. Rousseau, Paris 1886) I, 8 S. 164.

2) a. a. O. I, 6 S. 160. 3) a. a. O. I, 4 S. 156.

griffs ‚Naturzustand' befreit, sondern erhebt sich auch über dessen kritische Fassung als Grenzbegriff. An die Stelle des Naturzustandes tritt jetzt das Naturrecht, dessen Sinn der eines sittlich-vernünftigen, eines ‚richtigen' Rechtes ist. Die natürliche Freiheit des einzelnen ist der Ausdruck der Menschheit im Individuum, ist sittlich-vernünftige Freiheit; die Vereinbarkeit des staatlichen Zwanges mit der natürlichen Freiheit bedeutet die Rechtfertigung jedes positiven Rechtes vor dem richtigen Rechte.

II.

Die Vereinbarkeit von Unterordnung und natürlicher Freiheit ergibt sich für Rousseau bekanntlich durch die Möglichkeit der Zurückführung des Staates auf einen Urvertrag als seine logische Bedingung. Eine mit der natürlichen Freiheit des einzelnen vereinbare Autorität des Staates muß von den Unterstellten freiwillig, d. h. in ihrer Rolle als ursprünglich freie Kontrahenten anerkannt werden können. Der den Staat konstituierende Vertrag tritt in parallelen Bedeutungen zu seinem Gegenbegriff Naturzustand auf, als Hypothese, als Kategorie oder als Fiktion. Sofern der Vertrag den aus der Sphäre des positiven Rechtes stammenden Akt bezeichnet, drängt sich bei ihm der fiktive Charakter in den Vordergrund, demgegenüber das Ergebnis des Aktes den kategorialen Sinn darstellt, auf den die Fiktion zurückweist. Ebenso wie im Begriff des Naturzustandes spiegeln sich im Vertragsgedanken die verschiedenen Grundeinstellungen dem Staate gegenüber: utilitaristische und idealistische.

Unter diesen Gesichtspunkten ist eine Gegenüberstellung der Rousseauschen Vertragstheorie zu der des Hobbes klärend. Beiden gemeinsam ist der nicht als Hypothese auf ein Faktum zielende, sondern fiktive Charakter des Vertrages, beide verbindet — darauf hat besonders Gierke[1]) aufmerksam gemacht — gegenüber andern Vertragstheorien ein vertragstheoretischer Monismus. An die Stelle der zwei Verträge früherer Theorien: 1. Bildung einer Gesellschaft durch Vereinigung (Unionsvertrag) und 2. Einsetzung einer staatlichen Herrschaft durch vertragsmäßige Unterwerfung (Subjektionsvertrag) wird bei beiden Denkern ein Staatsvertrag gesetzt, nun aber mit dem grundlegenden Unterschiede, daß Hobbes den Vereinigungsvertrag im Herrschaftsvertrage, Rousseau den

1) Otto v. Gierke: Joh. Althusius . . . Breslau 1913.

Herrschaftsvertrag im Vereinigungsvertrage aufhebt. Bei Hobbes nämlich schließen den fingierten Vertrag empirische Subjekte untereinander zu Gunsten eines Herrschers, bei Rousseau dagegen wird der Vertrag zwischen den einzelnen und der Gesamtheit geschlossen. Dieser Unterschied führt bei Rousseau zu einer Umbildung des Vertragsgedankens, der sich bei ihm in demselben Maße von dem des Hobbes entfernt wie sein Begriff der natürlichen Freiheit vom Hobbesschen Naturzustande. Bei Hobbes soll der fingierte Vertrag zwischen den empirischen egoistischen Einzelnen das Staatsrecht begründen, er müßte bereits ein Recht voraussetzen, das mit dem Grundsatze „pacta sunt servanda" Verträge als bindend normiert. Für den Hobbesschen Vertrag gilt, was Radbruch[1]) in seiner geistreichen Analyse gegenüber dem Vertragsgedanken überhaupt herausarbeiten will: soll jener Zirkel vermieden werden, so muß hinter den Vertrag auf das ihn psychologisch begründende Vertragsinteresse der einzelnen an der wechselseitigen Beschränkung des Eigentums als gesellschaftsfundierend zurückgegangen werden. So weit wie Rousseau mit dem Hobbesschen Naturzustand in seiner Staatsphilosophie arbeitet, weist auch sein Vertragsbegriff auf die Heteronomie egoistischer Vertragsinteressen. Bereits aber der Gedanke eines Vertrages zwischen einzelnen und der Gesamtheit deutet auf eine Form des Vertragsgedankens hin, in der sich wiederum der Begriff der natürlichen Freiheit geltend macht und die durch das erwähnte Zirkelargument nicht angreifbar erscheint. Rousseaus natürlich freie Subjekte stehen in keinem Kriegszustande miteinander, der die Fiktion eines Friedensschlusses unter ihnen rechtfertigen könnte. Einem sittlich vernünftigen Rechte unterstellt, sind sie vielmehr von vornherein in einer Beziehung der ‚Verträglichkeit'. Denn die sittlich-vernünftige Freiheit des einen hat keine mögliche Interessenkollision mit der Freiheit des andern. Sie bilden von vornherein eine Gesamtheit, deren Bedingung das Vernunftrecht als das ‚Zusammenbestehen der Freiheit eines jeden mit der des andern', kantisch geredet, ist. Mit der Umwandlung des Begriffs ‚Naturzustand' in den eines Naturrechtes (Vernunftrechtes) erhält auch der Begriff des Vertrages die bloße Funktion einer Symbolisierung vernunftrechtlicher Beziehungen. Der Rousseausche Vertrag setzt im Gegensatz zu dem zwischen

1) Gustav Radbruch: Grundzüge der Rechtsphilosophie. Leipzig 1914.

empirischen Subjekten kein höheres ‚Natur'-Recht über sich voraus, weil er selbst das ‚Naturrecht' definiert, das jedem positiven Recht als logische Bedingung vorangeht. Er wird nicht im ‚Naturzustand', sondern innerhalb des Naturrechtes geschlossen. Damit aber tritt der fiktive Vertragsschluß zu Gunsten des rein logischen Vertragsresultates im Sinne des Sichvertragens oder der Vereinbarkeit der vernünftigen Freiheit des einen mit der des andern als Bedingung staatlicher Ordnung immer mehr zurück. Auch der Vertrag wird wie die natürliche Freiheit zum vernunftrechtlichen Maßstabe des positiven Rechts. Die Bürger eines Staates stehen zueinander in dem wechselseitigen Verhältnis, das durch den Gedanken des Urvertrages adäquat symbolisiert wird. Es hat auch nur fiktive Bedeutung, wenn von dem Vertragsschluß zwischen den einzelnen und einer Gesamtheit gesprochen wird, vielmehr stellen die einzelnen kraft der zwischen ihnen waltenden Beziehungen von vornherein eine Gesamtheit dar. Der endgültige Sinn des Vertragssymboles spricht nur die reine Idee einer Rechtsordnung aus, den Gedanken des Vernunfrechtes als Bedingung jedes empirisch-positiven Rechtes. Von den natürlichen Subjekten aber fordert die naturrechtliche Freiheit Unterordnung, die Gesamtheit der einzelnen hat sich der reinen Idee der ‚Rechtsgemeinschaft' als ihrer Bedingung zu unterstellen. So bedeutet für die empirischen Subjekte der Gedanke des Rechts die Unterordnung eines jeden unter die Idee der eigenen Freiheit, damit unter die Freiheit der andern und durch sie unter die Freiheit der Gesamheit. In Rousseaus Sprache: der Untertan in jedem Bürger wird frei durch seine Unterordnung unter sich selbst und den andern als Souverän und dadurch unter die Souveränität der Gesamtheit.

Von dem richtig verstandenen Sinne des Urvertrags aus kann die aus ihm resultierende Rousseausche volonté générale nunmehr als die reine und allgemeingültige Idee des Staates bezeichnet werden. Rousseaus allgemeiner Wille ist der allgemein gültige und richtige Wille der Rechtsordnung. Die volonté générale bedeutet den Inbegriff von Normen, die in der Idee der Rechtsordnung gesetzt sind, sie ist der Ausdruck für die in der rechtlichen Ordnung geforderte Zusammenfassung freier Persönlichkeiten zu einer objektiv-notwendigen Gesamtheit. Volonté générale ist Gesamtheitswille überhaupt als Form jedes empirischen Gesamtheitswillens, ist nur in demselben Sinne ‚Wille', wie das erkenntnistheoretische Bewußtsein überhaupt Bewußtsein

ist. Ein Staatsbewußtsein überhaupt konstituiert jener Begriff der Gesamtheit als Träger der normativen Bedingungen, die einen empirischen Staat erst möglich machen. Nicht empirische einzelne waren die Kontrahenten des Rousseauschen Urvertrages, sondern die frei„geborenen“ Individuen sind von vornherein als Rechtssubjekte zu denken. Als ihr Inbegriff faßt die volonté générale sie zur Gesamtheit zusammen als den reinen Begriff des Staates stellt sie damit die reine Idee der Souveränität dar. Der allgemeingültige Gesamtwille ist seinem Begriffe nach stets richtig und kann nicht irren. In Rousseaus Satze: ‚Der Souverän ist immer was er sein soll‘ ist daher die Definition des objektiven Normcharakters der volonté générale gegeben. Zweifel an der Richtigkeit der Souveränitätsidee wäre eine staatsphilosophische Parallele zum logischen Zweifel am Begriffe der Wahrheit oder mit einem religionsphilosophischen Vergleich: eine Spannung zwischen Sein und Sollen kann es bei der volonté générale ebensowenig geben wie in einem göttlichen Willen. Die unbedingte Geltung der Idee der volonté générale ist nicht gleichbedeutend mit dem positiv staatsrechtlichen Satze: ‚Der König kann nicht Unrecht haben‘ oder mit der Formel der Volkssouveränität: ‚Das Volk kann nicht irren‘. Denn in der volonté générale handelt es sich eben nicht um den Souverän im Sinne eines positiven Rechtes, sondern um die reine regulative Idee der Souveränität, nicht um einen tatsächlichen Gesetzgeber im Staate, sondern um den Begriff des Staates überhaupt. Rousseau hat zwar den Terminus volonté générale ebenso für die allgemeingültige Idee der Souveränität als Form jeder empirischen wie für den empirischen Souverän selbst verwandt, dem Sinne des Zusammenhangs nach hat er jedoch die volonté générale als Souveränität im Sinne des richtigen Rechtes erfaßt und sie als Bedingung positiv-rechtlicher Souveränität erkannt. Nach dem Recht oder Unrecht eines empirischen Souveräns kann überhaupt erst unter der Voraussetzung und im Namen des allgemeingültigen Maßstabes der reinen Souveränität gefragt werden. Die Deduktion eines Souveräns im Sinne des positiven Staatsrechts ist eine weitere Aufgabe, die sich der Rousseauschen Staatsphilosophie stellt und die den Begriff der volonté générale zur Voraussetzung hat.

III.

Ehe Rousseaus Versuch einer Deduktion auch des positiv rechtlichen Souveräns in der Lehre von der Volkssouveränität be-

trachtet wird, sei die Problematik der Beziehung seiner Idee des Rechts zum positiven Recht angedeutet. Es ist oft auf Rousseaus theoretischen Radikalismus hingewiesen worden, der schlechthin kein positives Recht und keinen empirischen Staat als solche anerkennt, in denen die Bedingungen des Urvertrages nicht erfüllt sind. Ein Recht der Sklaverei etwa enthält nach Rousseau einen logischen Widerspruch und kann daher niemals als Recht bezeichnet werden, auch wenn es tatsächlich in Geltung gestanden hat; gegenüber dem französischen Staate des ancien régime, der für Rousseau nicht der Idee des Staates entspricht, bedeutet die Revolution keinen Rechtsbruch. Gegen diesen Radikalismus Rousseaus haben sich von jeher die Angriffe des positiven Rechts gerichtet. Auch der Vertreter der kritizistischen Rousseau-Auffassung Haymann[1]) hat zwar in seiner Darstellung Rousseaus mit aller Schärfe den Anspruch des Contrat social nicht ein bloßes Ideal von Recht und Staat, sondern in der Rechtsidee zugleich die Kategorien jedes Rechtsstaates darzustellen, hervorgehoben, in seiner Kritik Rousseaus hat er jedoch diesen Anspruch abgewiesen und die Rousseausche Staatstheorie doch nur auf die Rolle einer regulativen Idee für den Staat beschränken wollen. Demgegenüber ist die logische Eigenart des zur praktischen Philosophie gehörenden Geltungsgebietes ‚Recht' hervorzuheben, der gemäß die regulative Idee hier zugleich die Funktion einer konstitutiven Bedingung besitzt. Wie in aller praktischen Philosophie tritt die Bedingung seiner Objektivität hier in der Form der Forderung auf, deren ‚Erfüllung' allein in der Annäherung an diese Forderung, in der ‚Richtung' nach ihr hin gelegen ist. So gewiß also die Idee des ‚richtigen' Rechts lediglich eine ‚Richtung' in der Satzung des Rechts bedeutet, so gewiß ist Rousseaus Anspruch, in seinem regulativen Begriffe der volonté générale zugleich die konstitutive Form jedes empirischen Gesamtwillens aufzustellen, gerechtfertigt. Ein darüber hinausgehender Versuch der Deduktion bestimmter Rechtsinhalte aus der allgemeingültigen Rechtsidee ist geradezu als Widerspruch zum regulativen Prinzip unmöglich. Der Gedanke des Urvertrages vermag nur seiner Idee widersprechende Rechtsinhalte wie in der Tat ein Recht der Sklaverei auszuschalten, nicht anzugeben, welche Inhalte des positiven Rechts der richtigen Rechtsidee adäquat sind. Es ist ein positivistischer Begriff des Rechts,

---

1) Franz Haymann: J.-J. Rousseaus Staatsphilosophie. Leipzig 1898.

nicht der Begriff des positiven Rechts, von dem aus Haymann zur restlosen Identifikation der Geltungsart des positiven Rechtes mit seinem tatsächlichen Beobachtetwerden und zur Ablehnung des Rousseauschen Anspruches gelangt. Dieser Positivismus reißt positives Recht und richtiges Recht vollständig auseinander. Bei seiner konsequenten Durchführung kann auch von keiner regulativen Rolle des richtigen Rechtes mehr die Rede sein, auch für dessen regulative Funktion müssen Recht und positives Recht unter dem gemeinsamen Begriffe ‚Recht' zusammengefaßt werden können. Dies ist nicht möglich, wenn die Geltungsart des positiven Rechtes ganz alogische Geltung ist, vielmehr muß zur Zusammenfaßbarkeit des positiven und des richtigen Rechtes im positiven Recht die Geltungsart des richtigen Rechtes inbegriffen sein. Und in der Tat verbinden sich in der Geltungsweise des positiven Rechtes der Faktor der Durchsetzbarkeit, des Sich-Geltung-verschaffen-könnens mit dem rechtslogischen Geltungsbegriff, wie er im richtigen Recht in Reinheit zum Ausdruck kommt. Einem empiristischen Begriffe des positiven Rechtes stände das Ideal eines guten Rechts nicht einmal als Vernunftidee, sondern als Schöpfung willkürlicher Phantasie gegenüber [1]).

IV.

Aus der vom Urvertrag gewonnenen Idee der volonté générale sucht Rousseau den Souverän des positiven Staatsrechts, den Träger der Hoheit des empirischen Staates, zu deduzieren. Dieser Souverän im Staate ist das Volk und Rousseaus Lehre die konsequenteste Durchbildung des alten Gedankens der Volkssouveränität. Das souveräne Volk ist der empirische Träger der reinen Staatssouveränität, der trotz der Gleichsetzung mit der volonté générale, wie sie aus manchen Wendungen hervorzugehen scheint,

1) Dieser Gesichtspunkt zur Verteidigung der konstitutiven Rolle des Rechtsideals bei Rousseau gilt auch gegenüber Stammlers Einwand gegen ihn, daß er die drei zu trennenden Fragen der Rechtsphilosophie 1. was ist Recht? 2. worauf beruht die Verbindlichkeit des Rechts? und 3. was ist das richtige Recht? in einer Problemstellung und -Lösung zusammenfasse. Ohne in diesem Zusammenhange auf diese letzten rechtsphilosophischen Fragen eingehen zu können, sei auf die Unablösbarkeit des formalen Rechtsbegriffs, auf den Stammlers erste Frage antworten will, von dem Geltungsbegriff der zweiten Frage hingewiesen und auf die Unmöglichkeit im formalen Rechtsbegriffe etwas der Idee des richtigen Rechtes, dem Gegenstand der dritten Frage, Widersprechendes zu setzen. (Rudolf Stammler: Die Lehre von dem richtigen Rechte. Berlin 1902. 3. Abschn., IV).

im Zusammenhange des Rousseauschen Denkens von dieser begrifflich zu trennen ist. Denn von der volonté générale wird mit Recht ihre schlechthinnige Unfehlbarkeit behauptet, vom Volke jedoch heißt es, daß es zwar stets den richtigen Willen besitzt, daß ihm die Einsicht aber in seinen eigenen Willen infolge Irreführung mangeln kann. Dem Volke steht als alleinigem, unteilbarem und unveräußerlichem Souverän die stets direkt, nicht durch Repräsentation auszuübende Funktion der Gesetzgebung zu. Volkssouveränität und ihre Darstellung in der gesetzgebenden Gewalt — und nur in dieser — werden von Rousseau direkt aus der Idee der volonté générale herzuleiten gesucht. Es handelt sich in Rousseaus Lehre von der Volkssouveränität um den Versuch einer Deduktion der Republik. Bei seiner scharfen Trennung von Souveränität und Regierung braucht diese durchaus nicht mit demokratischer Republik zusammenzufallen, sondern sie kann auch aristokratische, ja auch Republik mit ‚monarchischer' Spitze, d. h. alleiniger Exekutivgewalt eines Präsidenten, sein. Diese auch von Kants Autorität gestützte Deduktion der republikanischen Staatsform muß — soweit der rationalistische Standpunkt der Vernunftdeduktion gegenüber der Staatsform, (nicht der Regierungsform) den Rousseau mit Energie vertritt, anzuerkennen ist — als geglückt bezeichnet werden. Volonté générale — das ist der Nerv der Deduktion — bedeutet rechtlich-staatliche Allgemeingültigkeit. Sie ist aufs deutlichste geschieden von der volonté de tous als der Summe der nicht-staatsbürgerlichen Partikularwillen. Nun ist zwar das allen Einzelwillen logisch vorangehende apriori in seiner Allgemeingültigkeit und seinem Charakter als Kategorie niemals durch ein induktives Abstraktionsverfahren aus den noch ungeformten Sonderwillen zu gewinnen, dennoch aber schließt die Allgemeingültigkeit des Staatswillens die Allheit der nun nicht mehr partikulären sondern staatsbürgerlichen Willen in sich ein. M. a. W.: die kategoriale Allgemeinheit oder Allgemeingültigkeit der volonté générale ist stets bezogen auf die quantitative Allgemeinheit oder Allheit der einzelnen staatsbürgerlichen Willen. Auch hier gilt das Wort aus Riehls Kritizismus, daß Verallgemeinerung nicht zur Allgemeingültigkeit, Allgemeingültigkeit aber zur Allgemeinheit führt. Ein empirischer Gesamtheitswille kann nur dort anerkannt werden, wo die Allheit der citoyens in der Bildung des Gesamtwillens zum Ausdruck gelangt, jeder Staatsbürger an der Gesetzgebung in gleicher Weise Anteil erhält. Anders gewendet:

der positiv rechtliche Träger der Staatssouveränität oder die Idee der Rechtsgesamtheit kann nur die empirische Gesamtheit, das Volk, sein. Ein Akt der Souveränität ist ein Beschluß der Gesamtheit über die Gesamtheit, denn auch der Gegenstand des Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebenden Gesetzes muß allgemein sein, muß die Gesamtheit betreffen. Kein formeller Ausschluß eines Staatsbürgers bei dem Zustandekommen des Gesetzes und kein formeller Ausschluß eines Staatsbürgers durch das Gesetz ist möglich, keine Entrechtung eines Trägers der Gesetzgebung (souverain), kein Ausnahmegesetz gegen ein Objekt der Gesetzgebung (sujet). Ein antirepublikanischer Denker wie Gierke hat sich der zwingenden Kraft der Idee der Volkssouvränität durch die metaphysische Idee einer realen Staatspersönlichkeit zu entziehen gesucht. Die Unterscheidung von Staatssouveränität und Organsouveränität ist für diesen Denker nicht die logische der regulativen zum richtigen Recht gehörenden Idee des Staates von dem positiv rechtlichen Staate und seiner gesetzgebenden Gewalt, vielmehr ist die „lebendige“ Staatspersönlichkeit durch die Organe der Souveränität stets auch in der empirischen Gesetzgebung wirksam. Man kann bei dieser Theorie allerdings der Konsequenz einer positiv rechtlichen Gesetzgebung durch die empirische Gesamtheit ausweichen, kann den positiv rechtlichen Souverän in die zwei Organe des Monarchen und des Volkes zerlegen, die bei Wahrung der Einheit der Souveränität gleichsam zu den zwei Attributen der Einen Staatssubstanz werden — damit aber ist der kritisch-regulative Sinn des Begriffs Staatssouveränität völlig verloren gegangen.

Mit der Einführung der Volkssouveränität sind jedoch die Schwierigkeiten einer der Idee der volonté générale adäquaten Gesetzgebung für Rousseau noch keineswegs erschöpft. Das Volk ist als empirischer Träger der Souveränität gefunden, nunmehr aber gilt es den Volkswillen selbst aus den empirischen Einzelwillen zu konstruieren. Diese bleiben der irrationale Rest der Analyse, ihr Egoismus das spröde Material, in dem der empirische Gesetzgeber arbeiten muß und auf das auch die staatsphilosophische Konstruktion zuletzt stößt. Jedes Gesetz ist eine Willenskundgebung des souveränen Volkes, aber wie unterscheidet sich das Volk unverwechselbar von einer heterogenen Masse? Wie ist die empirische Gesamtheit, die der reinen Rechtsidee der Gesamtheit zwar nie adäquat sein kann, aber sich ihr annähern soll,

aus den zerstreuten Einzelwillen zu gewinnen? Wenn das Volk spricht, kommt ein Gesetz zu stande, wie aber löst man dieser von der Hobbesschen multitudo zu unterscheidenden juristischen Person des ‚Volkes' die Zunge? Welches Abstimmungsverfahren garantiert, daß das Volk gesprochen hat? Die formale Forderung einer Abstimmung aller Staatsbürger garantiert nicht den Inhalt des Volkswillens als Resultat der Abstimmung. Das souveräne Volk mag nunmehr im Sinne des positiven, nicht des richtigen Staatsrechtes niemals irren, wohl aber können die Abstimmenden oder eine Gruppe von ihnen sich irrtümlich als ‚Volk' ausgeben. Kein Verfahren scheint zu garantieren, daß sich in der Abstimmung tatsächlich das Volk dargestellt hat. Für die Technik der positiven Gesetzgebung stellt vielmehr der Begriff des Volkes ebenso ein regulatives Prinzip dar wie die volonté générale für den Begriff des positiven Rechtes. Auch beim Übergang von der Volkssouveränität zum Majoritätsprinzip kann es immer nur eine annähernde Lösung geben. Rousseau hat den Blick für die Schwierigkeiten dieses Überganges, er umgibt die Methode der Abstimmung und das Majoritätsprinzip mit einer Reihe staatsrechtlicher Kautelen, und diese hätten ihn gegen den Vorwurf schützen sollen, theoretischer Vertreter eines Majoritätsdespotismus zu sein, der den kritischen Unterschied von volonté générale und volonté de tous nivelliere. Neben unkritischen und unvollziehbaren Begriffen wie dem eines Durchschnittswillens aus der Summa differenter Einzelwillen steht sein großartiger Versuch die Abstimmung als staatsrechtliches Experiment zu denken, d. h. im präzisen Sinne als Antwort auf eine richtig gestellte Frage nach dem Gesamtwillen zu fassen. Dieses Experiment will er von einem Ausprobieren des Kräfteverhältnisses der partikularen Willen scharf getrennt sehen. Von jedem Abstimmenden fordert der Staatsgedanke, daß er restlos auf die ihm vorgelegte Frage nach dem Staatsinteresse, daß er als Staatsbürger antworte. Die Stimme des Sonderinteresses müßte nach dem regulativen Sinne der Abstimmung ausgeschaltet werden. Eine praktisch-technische Handhabe zur Konstruktion eines Volkswillens vermögen diese vernunftrechtlichen Forderungen natürlich in keiner Weise zu bieten, sie können nur als regulative Idee den abstimmenden Staatsbürger leiten, als Staatsbürger zu stimmen, d. h. an das Gemeinwohl zu denken. Stammler hat gegenüber diesem letzten Begriffe und seiner eudämonistischen Mißdeutung mit Recht das Motiv des sozialen Ideals

in ihm hervorgehoben. Auf tatsächliche Abstimmungsergebnisse angewandt, hat die Auffassung der Abstimmung als methodisch einwandfreies staatsrechtliches Experiment nur den Wert einer Fiktion, ebenso wie die Geltung des Willens der Majorität als Wille der Gesamtheit nur eine Fiktion, und zwar eine Fiktion niederer Stufe bedeutet, die nur in technischen, nicht mehr in rechtlichen Gesichtspunkten fundiert ist. Die Inhalte des empirischen Gesamtwillens und das zu ihrer Feststellung unumgängliche Majoritätsprinzip bilden so die eigentliche Grenze, bis zu der eine unter dem Gesichtspunkte des richtigen Rechts stehende staatsphilosophische Analyse im Sinne Rousseaus überhaupt vordringen kann. Positive Gesetzesinhalte kann solche Analyse niemals als richtig kennzeichnen, nur durch Aufstellung formal-regulativer Prinzipien das negative Kriterium für rechtswidrige darstellen. Positives Recht und historische Staaten kann die Rechts- und Staatsphilosophie, auch wenn sie so weit wie bei Rousseau vordringt, nicht deduzieren, und ihre regulativen Vernunftprinzipien bilden daher auch kein Prinzip der historischen Betrachtung von Staat und Recht. Die Bildung der Inhalte des Gesamtwillens und damit des positiven Rechts erfolgt in politischen Macht- und Wirtschaftskämpfen. Diese zu erkennen überläßt die Staatsphilosophie der Geschichte. Eine Theorie für die historische Entstehung von Recht und Staat, für das tatsächliche Herausringen eines Gesamtheitswillens aus den Kämpfen der Individuen, Parteien und Klassen bildet die eigentümliche Schranke der Staatsphilosophie in ihrer Problemstellung. An dem Punkte, an dem die Rolle der ‚Wirtschaft' gegenüber dem ‚Recht' einsetzt und mit ihr die praktische gegenüber der ‚richtigen' Politik muß Rousseaus philosophische Lehre vom Staate wie jede andre Halt machen.

Zur „Antinomie im Problem der Gültigkeit“.

Von **E. v. Aster,** Gießen.

Der Berliner Philosoph Paul Hofmann hat seinem großen Werk über „die antithetische Struktur des Bewußtseins“ (Berlin 1914) eine kurze erkenntnistheoretische Skizze folgen lassen („Die Antinomie im Problem der Gültigkeit. Eine kritische Voruntersuchung zur Erkenntnistheorie“. Berlin 1921. 77 S.), die dieselbe Grundtendenz wie das größere Buch verfolgt, die erkenntnistheoretische Einstellung aber deutlicher hervortreten läßt. Hofmann macht einen Versuch, von dem man voraussehen konnte, daß er einmal gemacht werden würde: er sucht den Gegensatz von „Logismus“ und „Psychologismus“ in der modernen Erkenntnistheorie als eine unauflösbare Antinomie, die im Wesen der Erkenntnis gründet und ihren zwei Seiten entspricht, darzustellen. Es ist der Gegensatz zweier prinzipiell gleichberechter Weltanschauungsmotive (Objektivismus und Subjektivismus), der sich darin äußert, daß man die eine oder die andre Seite zum Ausgangspunkt wählt, jeder ist an sich berechtigt und möglich, aber von keinem beider Standpunkte aus ist es möglich, den andern zu widerlegen. Durch den Kampf zwischen Rationalismus und Empirismus wurde die vor-Kantische Metaphysik zerstört, Kant glaubte in der „Erkenntnistheorie“ einen Inbegriff streng und allgemein giltiger, wissenschaftlich beweisbarer Gedanken, wenn auch ohne metaphysische Brauchbarkeit, aus dem Zusammenbruch der Metaphysik retten zu können. Nun tritt derselbe Gegensatz, der die Metaphysik als Wissenschaft zerstörte, in der Erkenntnistheorie wieder zu Tage. Philosophie ist ohne „Weltanschauung“ nicht möglich, in Dingen der Weltanschauung aber gibt es von Anfang verschiedene Möglichkeiten, zwischen denen nicht mehr wissenschaftlich entschieden werden kann, zwischen denen man „wählen“ muß. Zur

Philosophie in diesem Sinne gehört nicht nur Metaphysik, sondern auch Erkenntnistheorie, deren letzte Gegensätze daher nicht entschieden, sondern nur verstanden werden können. Nicht rein historisch verstanden, als Produkte geschichtlicher Bedingungen, sondern durch Herausarbeitung der hier letzt-möglichen Typen und ihrer gedanklichen und außergedanklichen Motive. Es ist der Geist Wilhelm Diltheys, der in dieser Auffassung der Philosophie und ihrer Geschichte erkennbar wird.

Der „Logismus", wie ihn Hofmann faßt, setzt das Bestehen einer (schaubaren oder denkbaren) absoluten Wahrheit jenseits von Raum, Zeit und Individuum voraus; alles „Sein" ist für ihn abhängig von dieser Idee der Wahrheit, ihrem Bestehen, ihrer Gültigkeit, denn „sein" bedeutet: in einem gültigen Existentialurteil gesetzt sein. Der „Psychologismus" erklärt umgekehrt die Wahrheit als eine Beziehung zwischen Seiendem, als Übereinstimmung von Denkinhalten und realen Dingen, oder, im Phänomenalismus, von Bewußtseinsinhalten miteinander (Erwartungen und Wahrnehmungen) und behauptet daher, daß es nur eine relative, von wechselndem Seiendem abhängige Wahrheit gebe: Die Antinomie ist unauflöslich, weil es gleich berechtigt und gleich unvermeidlich ist, das Sein als Setzung des Bewußtseins und daher den Begriff des Seins nur sinnvoll als Inhalt einer gültigen Erkenntnis aufzufassen, wie umgekehrt Erkenntnis als existenten Denkakt anzusehen.

Es sei mir nun im Folgenden gestattet, diesen Ausführungen Hofmanns einige kurze kritische Bemerkungen hinzuzufügen. Es geschieht das zugleich in Verteidigung des eignen Standpunktes, da H. mich gelegentlich als Vertreter des „Psychologismus" phänomenalistischer Richtung nennt. (Ob diese Bezeichnung für mich und für H. Cornelius, als dessen Schüler ich mich fühle, in jeder Hinsicht zutrifft, ist eine Frage untergeordneterer Bedeutung).

H. gebraucht bezeichnender Weise die beiden Begriffe „Bewußtsein" und „Erkenntnis" als gleichbedeutend; so können wir seiner Meinung nach wie bei der Erkenntnis so beim Bewußtsein nicht nur in Worten, sondern in der Sache zwischen der Erkenntnis und dem was erkannt wurde, scheiden. Hier hätte ich zunächst Einspruch zu erheben. Der Begriff des Bewußtseins oder des unmittelbar Gegebenen ist meiner Meinung nach ein Begriff, der über den Gegensatz des Seins und der Erkenntnis hinausliegt und in Bezug auf den wir jene Scheidung nur in nachträglicher

Übertragung und Analogisierung vornehmen können. Anders gesagt: das unmittelbare Erleben oder Gegebensein ist kein Existentialurteil. In jedem Existentialurteil wird ein bestimmtes „Was“, das also dem Existentialurteil, oder dessen Was-Erkenntnis der Erkenntnis seiner Existenz logisch vorhergeht, für existierend gesetzt. Im unmittelbaren Erleben oder Gegebensein aber wird eben nicht etwa ein vorgegebenes „Was“ (ein rot, ein hart, ein Lustgefühl nicht einmal ein „dies“) als existierend erkannt. Ebensowenig wird im unmittelbaren Erleben ein vorgegebenes „was“ als ein bestimmtes „was“, als ein „solches“ erkannt: sondern jedes „was“ (einschließlich des bloßen „dies“) entsteht erst im unmittelbaren Gegebensein. (Mit Fichte könnte man sagen, das Bewußtsein sei eine Tathandlung, keine Tatsache). Halte ich dann dies inhaltlich bestimmte Etwas als einen solchen Inhalt fest, dann kann ich, diesen gewonnenen Denkinhalt rückbeziehend auf das Gegebene, das Bewußtseinserlebnis, in dem er entstand und es mit demselben identifizierend das Urteil fällen: das Erlebte sei „dies“ oder ein solches (in weitergehender logisch vorausgesetzter Vergleichung, es sei ein „rot“ etc.), und ebenso umgekehrt: „dies“ oder „rot“ sei gegeben, existiere als gegeben. Genauer freilich muß eben dieses Urteil schon anders lauten; nämlich: dieser Inhalt ist jetzt und er ist mir gegeben oder er existiert jetzt und in meinem Bewußtsein. Denn indem ich das „Was“ von dem Erlebnis unterscheide, kann ich jetzt bereits diesen Inhalt auch als nicht existierend, nämlich zu einer andern Zeit oder in einem andern Bewußtsein nicht existierend vorstellen. Das „Sein“, das durch jene das Existentialurteil ermöglichende Scheidung im Bewußtsein entsteht, entsteht sofort als ein Sein verschiedener Sphären oder Seinsweisen, als gegenwärtiges, vergangenes, zukünftiges, als Sein meines und eines fremden Bewußtseins; denn mit der Scheidung des Erlebnisses und seines „was“ sind sofort jene weiteren Möglichkeiten, dies was als existierend zu beurteilen, gesetzt. Ohne diese Scheidung in Erlebnis und Inhalt des Erlebnisses in jene zwei Bestandteile, die als identisch gesetzt werden, kann nicht sinnvoller Weise von einem Urteil, speziell auch nicht von einem Existentialurteil gesprochen werden. Zugleich ist es auch hier erst möglich sinnvoller Weise die Frage nach der „Wahrheit“ zu stellen (die sich jedoch in diesem Fall unmittelbar und evident bejahend beantwortet, das Erlebnis und das „Was“ des Erlebnisses werden selbst als identisch erlebt): nicht das un-

mittelbar Gegebene ist „wahr“ — das gäbe keinen Sinn — sondern daß es diesen Inhalt hat, ein „dies“ ist oder daß „dies“ gegeben ist, ist wahr. Aber mußte nicht der Bewußtseinsinhalt selbst dasein und so-sein, ehe sein „was“ und das Erlebtsein dieses „Was“ geschieden werden konnte? Diese Frage ist zweideutig: der Urteilende identifiziert das „Was“ mit dem Erlebnis, behauptet also schlechthin, daß es eben dies „was“ ist, das erlebt wurde und das Erlebnis ein solches Erlebnis. Darum wird doch das Urteil erst sinnvoll von jener Scheidung aus und für den, der sie vollzieht, genau so, wie jene Frage erst hier sinnvoll wird. Noch genauer muß ich von jener vollzogenen Scheidung aus gesprochen sagen: der Bewußtseinsinhalt mußte als mein und mein jetziges Erlebnis „dasein“. Gleichwohl setzt nicht das unmittelbar Gegebene als solches Zeit und fremdes Bewußtsein etwa voraus, sondern die Zeit und das fremde Bewußtsein entstehen erst für das Wissen dessen, der jene Unterscheidungen vollzieht (Zukunft ist die in der Weise der Erwartung, Vergangenheit die in der Weise der Erinnerung vorgestellte Wasgegebenheit). Nehme ich meinen Standpunkt vor allen jenen Unterscheidungen, so ist das Bewußtsein, das unmittelbar Gegebene weder seiend, noch nicht seiend, weder jetzt noch zu anderer Zeit, wie ein ganz allein für sich gesetzter Punkt im Raum weder ruht noch sich bewegt.

Das Bewußtsein, von dem der „Psychologist“ ausgehen muß, erinnert so an das „Bewußtsein überhaupt“ der Windelband-Rickertschule, von dem es sich aber dadurch unterscheidet, daß es positiv beurteilt, d. h. von dem Standpunkt der Trennung von Erlebnis und „Was“ des Erlebnisses aus gesehen sofort zum individuellen jetzigen Bewußtsein wird, so wie das reine „Sein“ Hegels beurteilt sofort zum „Werden“ wird. Es erinnert aber auch an die „Wahrheit“, die der Logismus nach H. als Letztes voraussetzen muß, denn damit das Wort „Wahrheit“ nicht eine leere Worthülse ist oder bleibt, muß auch der Logist das, was er mit jenem Wort meint, irgendwie selbst erfassen, also sich („phänomenologisch) zur „Selbstgegebenheit“ bringen. Damit wird die Wahrheit ein unmittelbar Gegebenes.

Auch vom logistischen Standpunkt aus lassen sich gegen H. eine Reihe von Einwänden erheben. Auf sie näher einzugehen ist indessen nicht meine Aufgabe.

Besprechungen.

I. Geschichtsphilosophie.

Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Vollständig neue, auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials besorgte Ausgabe von **Georg Lasson**. Hierzu als Einleitung: Hegel als Geschichtsphilosoph von **Georg Lasson**. Verlag F. Meiner, Leipzig.

Der fleißige Hegelforscher Georg Lasson hat uns mit einer Neuausgabe der Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte beschenkt. In vier, die Einleitung des Herausgebers mitgerechnet fünf, Bänden liegt sie vollendet vor. Schon ist von dem Lassonschen Einleitungsband die zweite Auflage notwendig geworden. Das Interesse an Hegel scheint noch im Wachsen. Lasson weiß ihm zu dienen, als Herausgeber wie als Erklärer.

Vollkommen richtig erfaßt der Herausgeber den Augenblick, wenn er — hier wie in allen seinen Ausgaben — nicht auf die letzte philologische Genauigkeit ausgeht, sondern sich sein Ziel näher steckt. Er weiß, daß für eine „Akademieausgabe“ heut die Zeit noch nicht gekommen ist. Erst muß die Oeffentlichkeit sich noch ganz anders, als es bisher der Fall ist, wieder für Hegel interessieren, ehe den großen wissenschaftlichen Körperschaften zugemutet werden kann, hier eine Pflicht zu sehen. Bis dahin sind Ausgaben wie die Lassonschen gerade das Richtige. Sie halten die Mitte zwischen dem Verlangen des Lesers nach Handlichkeit und Lesbarkeit und der Forderung des Forschers nach Ausbreitung des gesamten, für den ursprünglichen Textbestand wichtigen Ueberlieferungsstoffs. Wenn von Lasson immerhin jenes Verlangen noch wesentlich vollständiger befriedigt wird als diese Forderung, so entspricht das ebenfalls nur dem Umstand, daß der philosophische Gelehrte im allgemeinen jenem Pol des reinen Lesers näher stehen muß als dem des reinen Forschers; philosophisches Verständnis erschließt sich viel eher dem heiteren Blick des gemächlich von Blatt zu Blatt fortwandernden Lesers als dem ängstlich unter gerunzelter Stirn über die Zeile gebeugten bewaffneten Auge des Philologen.

Lasson der Erklärer unterzieht sich in seinem Einleitungsband der schweren Aufgabe, „Hegel als Geschichtsphilosoph“ und — bezeichnend für die Eigenart Hegelscher Systematik — damit zugleich Hegel als Philosophen überhaupt, dem Publikum von heute nahe zu bringen in einer Sprache, die dem Philosophen selber verwandter ist als dem Publikum, das in ihn eingeführt werden soll. Kein Zweifel, daß gerade der Geschichtsphilosoph sich solchem Unterfangen vergleichsweise noch am gefügigsten erweist, gefügiger als etwa (um gleich die extrem ungünstigen Fälle zu nennen) der Logiker oder der Naturphilosoph, aber selbst auch gefügiger als etwa der Staatsphilosoph. Denn von Hegels Geschichtsphilosophie führt bis dicht an die Gegenwart heran ein ununterbrochener Strom wissenschaftlicher Tradition, bezeichnet etwa durch die Namen Rankes und Treitschkes, ein Strom, der dicht hinter Hegel zwar eine entschiedene Abbiegung erfahren hat, der aber nicht wie die anderen Ströme seiner Philosophie schon wenige Jahrzehnte nach seinem Tod unter der Erde verschwunden, wenn nicht gar versickert war. So konnte Lasson die Aufgabe, die er sich offenbar gestellt, Hegel hegelsch reden

zu lassen, gelingen. Wer Lassons Einleitung auf sich wirken läßt, kann aus ihr ein wohlgerundetes Bild des großen Denkers gewinnen.

Darf ich gleichwohl ein Bedenken äußern? Es ist mehr grundsätzlicher Natur, — doch nicht bloß grundsätzlicher. Gewiß gehört zu aller geschichtlichen Darstellung Liebe. Aber so wie es nicht die höchste Liebe ist, die sich mit ihrem Gegenstand identifiziert, sondern wie es höhere Liebe ist, zu lieben, was man sich nicht gleicher Art weiß, wie — mit einem Wort — die Kluft und das Gefühl der Kluft erst der Liebe den vollen Krafteinsatz und den stärksten Flügelschlag abnötigt, so, meine ich, müßte dennoch aus einem größeren und vor allem aus einem empfundeneren Abstand das Bild gewaltiger, die Farben leuchtender, die Umrisse kühner sich gegen den Himmel abzeichnen. Es ist ja doch kein Zufall, daß unter den drei bedeutenden biographischen Versuchen — Rosenkranz, Haym, Dilthey — der Haymsche, bei dem in der Liebe des Erkennenden ein starkes Stück Haß mitschwingt, der weitaus lebendigste und lebenskräftigste geworden ist, so lebendig, daß selbst die starken Verzeichnungen, die er enthält, hier wenig stören; wie wir im Werk des malerischen Genius anatomische Unrichtigkeiten übersehen, die auf dem Gemälde des Akademikers uns unerträglich sein müßten. Lasson selber hat jenen Abstand vielleicht mehr, als er zugeben möchte; in der Schlußzeile seiner Einleitung — vom Gott der Geschichte, „der zugleich der Vater jedes einzelnen Ich ist“ (Seite 177) — steckt das, was er weiß und was Hegel nicht gewußt hat, jedenfalls nicht so gewußt hat, daß dies Wissen den Aufbau seiner Philosophie bestimmt hätte. Von hier aus, von diesem seinen Wissen aus, müßte sich noch ein andres Bild Hegels zeichnen lassen, als uns Lasson, bisher wenigstens, gegeben hat. Vielleicht, daß er es noch gibt, und wenn nicht er, dann ein andrer. Vorläufig aber seien wir ihm dankbar für das, was er gibt. Für viele wird es heute gerade das sein, was sie brauchen.

Frankfurt a. Main. Dr. Franz Rosenzweig.

Adler, Dr. Max, Professor a. d. Universität Wien, Marx als Denker. 2. umgearbeit. Auflage. Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, Wien. 1921. VIII u. 159 Seiten. Engels als Denker. Verlagsgenossenschaft „Freiheit“, Berlin 1921. VIII und 79 Seiten.

In diesen beiden Veröffentlichungen, deren zweite zum 100. Geburtstage Engels erschienen ist, hat Max Adler die Resultate seiner früheren Arbeiten über die philosophischen Grundlagen des Marxistischen Sozialismus zu summarisch-klarem Ueberblick zusammengefaßt. Das, was er im Vorwort zu seinen „Marxistischen Problemen“ gesagt hat, gilt auch für diese Untersuchungen: sie wollen keine Marx-Philologie geben und sind auch keine, vor allem deswegen, weil sie sich nicht auf den speziellen Vorwurf beschränken, sondern diesen im Gesamtzusammenhang des Geistigen sehen und bearbeiten, solcherart sowohl für das engere als das weitere Gebiet zu aufschlußreichen Ergebnissen gelangend. Auf dem Boden des neukantischen Kritizismus stehend, sucht Adler den philosophischen Gehalt der sozialistischen Einstellung — darin bekundet sich eben das Nicht-Philologische seiner Forschung — vor allem in der methodologischen Orientierung ihrer Theorie. Denn jeder Erkenntnisfortschritt ist es nur darum, weil er zugleich Fortschritt der methodischen, idealistischen Hypothesen-Bildung auf Basis des Datums der Erfahrung ist. Der Nachweis für die Geltung dieses Postulates im Bereich der Naturwissenschaften wurde zu einem der tragenden Eckpfeiler der neukantischen Bewegung; Adler, welcher immer mit Entschiedenheit für die Unität der natur- und geisteswissenschaftlichen Erkenntnis eingetreten ist, beansprucht dieses Postulat folgerichtig auch für die geisteswissenschaftliche Methode, die sich ihm eben in der Marx's verkörpert. Es ist außerordentlich instruktiv, wie er jenen Nachweis hier in der Analyse der Hegelschen Dialektik und Logik gründet, die ihm entgegen der landläufigen Ansicht und durchaus zutreffend keineswegs eine gewaltige, solipsistische Konstruktion darstellt, vielmehr in ihrer „Dialektik des Realen“ die Aufforderung ihm enthüllt, zum Datum der Erfahrung Kants zurückzukehren.

Akzeptiert man diese sehr begründete Auffassung Adlers über die Hegelsche Philosophie, so zeigt sich diese nicht nur als Vorläufer und Wegweiser für die

weitere Entwicklung des Idealismus, sondern sie stellt auch die empirischen Wissenschaften mit allen Nachdruck in jene Richtung ein, welche schon Kant für sie gefordert hatte, nämlich in die ausschließliche Blickrichtung auf das Objekt ihrer Erkenntnis. Die Forschergeneration nach Hegel, welche eigentümlicherweise durchwegs vermeinte, Hegel „überwunden" zu haben, verdankte ihre empirische Gewissenhaftigkeit und Präzision sicherlich zum Großteil der Hegelschen Logik, durch deren Schule sie gegangen ist. Wir sehen dies in gleicher Weise bei Ranke und Mommsen als bei Marx und Engels, in einiger Entfernung auch in den religionspsychologischen Forschungen Feuerbachs.

Im gewissen Sinne scheint Hegel damit dem Positivismus den Weg bereitet zu haben, denn die Einstellung auf das Objekt ist unverkennbar eine positivistische, ist ja selbst Kant in seiner Einstellung auf sein Objekt, das das Phänomen des Denkens überhaupt ist, ein Positivist im weitesten Verständnis zu nennen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Marx den positivistischen Anregungen, die er beispielsweise von Saint-Simon erfahren hat, sich gerne öffnete. Was ihn aber über die allgemeine positivistische Arbeitsweise in den Geisteswissenschaften, etwa der Buckles, hinausführte, war jener philosophische Blick aufs Ganze und die bewußte, prinzipielle Herausstellung der neuen Methode, die jeden großen Denker, es sei bloß Kepler oder Newton angeführt, auszeichnete. Sozialismus als Logik vom „vergesellschafteten Menschen" ist, wie Kelles-Kranz formulierte, kein „Dogma" sondern eine „Forschungsmethode" und diese neue und durchaus idealistische Arbeitshypothese zum wirkenden Agens der Soziologie gemacht zu haben, ist die Tat Marx's.

Es ist nun allerdings die Frage, ob die idealistische Grundtendenz einer positivistischen Arbeitsmethode auch schon die Berechtigung gibt, den „Inhalt" solcher Arbeit als Philosophie anzuerkennen. Soziologie und Geschichtsphilosophie laufen so eng ineinander, daß es immer nahe liegt, es sei auf Barth verwiesen, die beiden zu identifizieren, und daß die materialistische Geschichtsauffassung vielfach als „die" Geschichtsphilosophie schlechthin gilt, ist bekannt. Es muß nicht neuerdings betont werden, welche Gefahren der philosophische Positivismus für die reine Philosophie in sich birgt, so vielfältig seine Erscheinungsformen sind, seien diese nun psychologistisch-energetisch, pragmatistisch oder sonstwie gefärbt, sie enthalten als letzte Möglichkeit doch immer die Gefahr eines groben Materialismus. Für Marx besteht diese in doppelter Beziehung. Denn erstens ist sein und Engels Verhältnis zu Feuerbach in diesem Sinne auszudeuten, ebenso seine Bejahung Dietzgens als „Philosophen der Sozialdemokratie"; andererseits, wenn auch nur rein äußerlich, verleitet das Wort „Materialistische Geschichtsauffassung" leichthin dazu, diese mit dem naturalistischen Materialismus zu verwechseln. Adler sucht nun, in einer ausgezeichneten und tiefgründigen Polemik gegen Stammler — in der vorliegenden Broschüre nur auszugsweise — diesen drohenden Vorwurf gegen Marx zu entkräften und, eben auf Grund der idealistischen Reinheit der methodischen Prinzipien in der Marxistischen Einstellung, auch deren logische und philosophische Reinheit nachzuweisen. Eine wesentliche Unterstützung findet er dabei in dem ethischen Gehalt, der dem Sozialismus innewohnt und jedenfalls über den des Positivismus hinausgeht und der auch anderen Kantianern, wie Lange, Cohen, Staudinger, Woltmann, Vorländer Anlaß gegeben hat, die innere Verbindung zwischen Kant und Marx, resp. Engels aufzusuchen. Daß die materialistische Geschichtsauffassung mit naturalistischem Materialismus nicht in einen Topf geworfen werden darf, kann daher, und vor allem in Ansehung der scharfen Untersuchungen Adlers als ausgemacht gelten. Hingegen darf deren positivistische Tendenz, wie wir glauben, nicht übersehen werden. Schon Masaryk reklamierte Marx als Positivisten, und Adler selber hat in einer schönen Studie über Marx und einen so positivistischen Denker wie Mach es war, die geistige Verwandtschaft dieser beiden Männer hervorgehoben. Die Folgerungen, welche aus diesem Tatbestande zu ziehen wären, gehen aber über den Rahmen dieser bescheidenen Besprechung weit hinaus.

In einer Zeit, in welcher „Marxismus" allzuoft zum Schlagwort herabgezogen wird, bestenfalls zu einer „Ueberzeugung", die wie jede politische nicht

mehr von sich weiß, als daß sie „respektiert“ werden will, und vor einer Popularisierung, die, wenn es hoch geht, den Sozialismus in eine sozusagen philosophische Verbindung mit Darwinismus und Dietzgenismus bringt, erscheint es als ein tieferes, menschliches und wissenschaftliches Verdienst der Adlerschen Forschungen, immer wieder auf das rein Geistige der Quelle hingewiesen zu haben und sie aufzudecken.

Teesdorf. Hermann Broch.

Brandenburg, Erich, o. ö. Professor an der Universität Leipzig, Die materialistische Geschichtsauffassung. Ihr Wesen und ihre Wandlungen. Verlag von Quelle und Meyer in Leipzig. 1920. 66 S. Preis geb. 3 Mk.

Die kleine Schrift des Historikers der Leipziger Universität, aus einer Rektoratsrede hervorgegangen, gibt zunächst eine prägnante Darstellung des ökonomischen Materialismus und weist die naheliegenden Mißverständnisse, auf denen die üblichen Einwände beruhen, zurück, die Verwechslung mit dem philosophischen Materialismus, mit dem Fatalismus usw. Die kritische Stellungnahme des Verf. ist in dem Abschnitt „Unzulänglichkeit der Naturfaktoren zur Erklärung der Entwicklungsrichtung. Lebensnotdurft und Lebensverbesserung“. (S. 39 ff.) enthalten und richtet sich gegen die beiden Kernpunkte der marxistischen Theorie, gegen die Auffassung, daß das ständige Anwachsen der Produktivkräfte, weiterer Erklärung nicht bedürftig, die Grundlage der Erklärung der ganzen gesellschaftlichen Entwicklung bildet und daß der politische, juristische, ideologische „Ueberbau“ durch die jeweiligen ökonomischen Verhältnisse und die durch sie bewirkte Klassenteilung bestimmt ist. Verf. sieht in dem Bedürfnis nach Lebensverbesserung eine Triebkraft der ökonomischen Entwicklung und meint, daß weder die Richtung dieses Bedürfnisses, noch die Art seiner Befriedigung durch die Produktionsverhältnisse eindeutig bestimmt sei. „Oder kann jemand im Ernst behaupten“, fragt er, „daß im 15. Jahrhundert nur die Erfindung der Buchdruckerkunst, im 19. nur die der Eisenbahnen und des Telegraphen die westeuropäische Gesellschaft vor dem Untergange hätte retten können?“ Wo es eine Wahl gebe, da hänge die Entscheidung schließlich von der seelischen Beschaffenheit der betreffenden Menschengruppe ab. „Verschiedene Gruppen könnten durch eine lange Reihe in verschiedener Richtung verlaufender Entscheidungen von dem gleichen Ausgangspunkte her im Laufe der Zeit zu ganz von einander abweichenden Zuständen gelangen“. Ebenso könnten im allgemeinen bei einem bestimmten Stadium der Produktivkräfte die Menschen auch bei anderen Produktionsverhältnissen, Klassenbildungen, Staats- oder Denkformen leben als den tatsächlich verwirklichten, wenn auch vielleicht schlechter und unvollkommener. Somit verbürge der Zwang der Lebensnotdurft nicht die Eindeutigkeit des historischen Geschehens.

Die Schlußkapitel zeigen, wie einzelne Sozialisten, Bernstein u. a., die Theorie weitergebildet haben, um diesen Schwierigkeiten gerecht zu werden. Man könnte hier allerdings ebenso gut wie von einer „Fortbildung“, vom Aufgeben des Marxismus sprechen. Denn was bleibt mehr übrig als ein selbstverständlicher Gemeinplatz, wenn man in den ökonomischen Verhältnissen lediglich Bedingungen oder Schranken des gesellschaftlichen Lebens sieht und in der materialistischen Geschichtsauffassung ein heuristisches Prinzip, daß neben den anderen Kräften auch die ökonomischen zu berücksichtigen rät. Gegen Max Adlers Versuch, die Eindeutigkeit der Entwicklung durch einen ideellen Faktor, „die Idee der sozialen Gemeinschaft“ zu begründen, meint Verf. wohl mit Recht, daß sich die ausschlaggebende Wirksamkeit dieses Faktors kaum nachweisen ließe.

Mir scheinen die vom Verf. mit so viel Nachdruck vorgebrachten Einwände nicht gerade unwiderleglich. Klimatische und ökonomische Verhältnisse, die die Anspannung aller Kräfte in Kampf ums Dasein verlangen, — und beides fällt unter den Begriff der Produktionsbedingungen — zwingen dazu, sich jede nach dem Stand der Naturerkenntnis mögliche technische Verbesserung zu nutze zu machen. Gewiß haben Buchdruckerkunst, Eisenbahn und Telegraph die westeuropäische Gesellschaft nicht „gerettet“; aber sobald einmal diese Einrichtungen nach dem Stand der Kenntnisse möglich waren, war es so unwahrscheinlich, daß

man sie ungenützt ließ, wie daß ein Goldstück unberührt auf einer belebten Strecke liegen bleibt. Auch ist leicht zu erkennen, daß die Bedürfnisse, die durch jene Erfindungen befriedigt wurden, unmittelbar aus den Verhältnissen der Warenproduktion, als Produktion für den Markt entsprangen. Die Bestimmtheit des „Ueberbaus“ durch die Produktionsverhältnisse ist deshalb schwer zu prüfen, weil nicht leicht abzugrenzen ist, was zu diesem „Ueberbau“ gehört, muß man sich doch, wie auch der Verf. meint, davor hüten, „diesen Grundsatz zu eng oder pedantisch zu fassen, zu viel Einzelheiten des Verfassungs- oder Geisteslebens auf diese Art erklären zu wollen“. (S. 17). Immerhin ist es wohl nicht unbillig, von einem Historiker, der die Möglichkeit verschiedener Klassenbildung usw. bei gleichen Produktionsverhältnissen behauptet, konkrete Beispiele dafür zu verlangen. Die Bemerkung (S. 19), daß die Theorie von Marx und Engels nicht aus Hegels Philosophie erwachsen, im Keime kaum mit ihr verwandt sei, sondern „sich nur eines Stückes dieser Philosophie als eines brauchbaren logischen Hilfsmittels bedient“ habe, scheint mir gegenüber der sonst in der Regel (so neuerdings wieder von E. Tröltsch in der „Hist. Zeitschrift“ (1919) vertretenen Anschauung das Richtige zu treffen.

Prag. Josef Winternitz.

Barth, Paul, Dr., ord. Honorarprofessor an der Universität Leipzig. Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Erster Teil: Grundlegung und kritische Uebersicht. 3. und 4. wiederum durchgesehene und erweiterte Auflage. 1922. Leipzig. O. R. Reisland. 870 Seiten. Br. Mk. 90.—; geb. 105.—.

Obwohl in Kant-Studien, Band XXII (1917), Heft 3 S. 329—340 dem Werke Barths ein eingehender Bericht nebst genauer Würdigung gewidmet worden ist, obwohl ferner die neue Auflage von der früheren, die zur Besprechung gelangt war, nur in geringem Maße abweicht, sei dennoch an dieser Stelle nochmals auf jenes Werk und auf das Erscheinen der 3. und 4. Auflage mit nachdrücklicher Empfehlung aufmerksam gemacht. Denn es handelt sich um eine Leistung von hervorragender Qualität. Ihr Hauptwert besteht in dem etwa 700 Seiten umfassenden historisch-kritischen Teil, der in mustergültiger Klarheit und Zuverlässigkeit wohl alle ernstlich in Betracht kommenden Typen der Geschichtsphilosophie, vor allem die soziologischen Ausprägungen derselben, zur ausführlichen Darstellung bringt. Wir lernen sowohl die „intellektualistische Soziologie“ (Comte, De Greef u. a.), ferner die „biologische Soziologie“ (besonders Herbert Spencer, Fouillée u. a.), als auch die „voluntaristische Soziologie“ (Tönnies, Ward, Giddings u. a.) kennen. Unter dem Titel: „Die einseitigen Geschichtsauffassungen“ werden die „individualistische und die kollektivistische“, die „anthropogeographische“, die „ethnologische“, die „kulturgeschichtliche“, die „politische“, die „ökonomische“, endlich die „ideologische“ Geschichtsauffassung besprochen.

Barths meisterhafte Stoffbeherrschung und unbedingte Sachlichkeit in allen Angaben, ferner die ebenso geschickte wie lehrreiche Zusammenfassung und Anordnung des ungeheuren Materials an vorhandenen geschichtsphilosophischen Theorien haben uns ein Werk geschenkt, das man ein Lehrbuch der Hauptformen der Geschichtsphilosophie im wahrsten Sinne nennen kann. Es läßt sich seinem Wesen und Wert nach mit den Neubearbeitungen des alten 'Ueberweg' vergleichen und mit diesen auf eine und dieselbe Stufe stellen. Das Beste, was man ihm nachsagen kann, läßt sich wohl so aussprechen: Für jeden, der sich mit vollem Vertrauen mit der Geschichte der Geschichtsphilosophie beschäftigen will, ist Barths Buch eine Unentbehrlichkeit.

Berlin. Arthur Liebert.

Hurwicz, Elias, Die Seelen der Völker. Ihre Eigenart und Bedeutung im Völkerleben. Ideen zu einer Völkerpsychologie. Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G., Gotha. Preis Mk. 6.—

Dieses Werk ist auf dem Boden der morphologischen Psychologie gewachsen. Es gehört zur großen Reihe derjenigen modernen Arbeiten, die jenseits einer

atomistisch-synthetischen und experimentierenden, wie einer konstruktiv-metaphysischen Psychologie die Fülle seelischer (individueller wie überindividueller) Gestalten phänomenologisch erkennen wollen. Vor allem ist es Hurwicz aber um die Methodik dieses Erkennens zu tun, sein Werk ist vorwiegend erkenntnistheoretisch.

Doch ist das erkenntnistheoretische Interesse immerhin erst das eine Motiv. Es könnte allein die Wahl eines so komplizierten Objektes wie die Völkerverschiedenheit nicht erklären; denn die Erkenntnistheorie wird gut tun, erst einmal die Methodik der Biographie zu erklären, bevor sie ernstlich die Aprioris in der Erkenntnis überindividueller Lebensformen heraus zu analysieren versucht. Das andere Motiv ist das Interesse am Gegenstand, wie es vor allem durch den Weltkrieg mit seinen Völkerproblemen und ihrer unzulänglichen Lösung hervorgerufen worden ist. So sind denn auch die erkenntnistheoretischen Erörterungen reichlich durchzogen von Beispielen völkerpsychologischer Erkenntnis.

Die Geschichte der Völkerpsychologie zeigt, daß diese sich als wissenschaftliche Disziplin erst in unseren Tagen konstituieren will. Im griechisch-römischen Altertum finden sich wohl bei Plato und Aristoteles, bei Strabo und Plinius, bei Cäsar und Tacitus, bei Hippokrat und Galen gelegentlich völkerpsychologische Aperçus. Doch „eine breite und systematische Abhandlung der Völkerpsychologie hinterläßt uns das Altertum doch nicht". Der Stand der Völkerpsychologie im Mittelalter ist für uns dunkel. Von einigen Arbeiten an der Schwelle der Neuzeit abgesehen, setzt dann die bahnbrechende Inangriffnahme der Völkerpsychologie mit Herder ein, Kant fördert sie in seiner Anthropologie, und im Gefolge des philosophisch deduzierten Nationalitätsbegriffs bei Fichte strömen völkerpsychologische Erkenntnisse in die Gedankenmasse des klassischen Idealismus ein. Hegel und die von ihm abhängige historische Schule waren dann von Natur diesen Problemen zugekehrt; doch hat die historische Schule wegen ihres mystischen Begriffs des Volksgeistes hier wenig geleistet; Lazarus, Steinthal und Wundt, die man gemeinhin als die modernen Begründer und stärksten Förderer der Völkerpsychologie bezeichnet, haben nur die allen Völkern gemeinsamen psychischen Erscheinungen, aber nicht ihre Sonderarten erforscht. Ein reiches Material gerade für diese Charakterdifferenzen ist verstreut in Beobachtungen von Essaiisten, Dichtern und Politikern. Es ist der Wert des Werkes von Hurwicz, daß sein Buch aus einer umfassenden Kenntnis der einschlägigen deutschen, englischen, französischen und russischen Literatur herausgewachsen ist. Da er aber seine Charakterisierung der verschiedenen Völker fast ausschließlich dieser Literatur (Fouillée, Leroy-Beaulieu, Emile Boutmy, Münsterberg, Scheler, Nötzel usw.) entnimmt, so wollen wir uns allein auf die Kennzeichnung seiner erkenntnistheoretischen und methodologischen Ausführungen beschränken.

Es gilt hier zunächst, überhaupt einmal den Gegenstand der Völkerpsychologie, den Volkscharakter zu konstituieren. Verschiedene Einwände stellen die Anerkennung seiner Existenz in Frage. Die Mannigfaltigkeit psychischer Gestalten innerhalb eines Volkes, die Verschiedenheit der Individuen, Klassen, Berufe, Lokaleinheiten soll den übergreifenden Begriff einer Volkseinheit sprengen. Doch vergißt dieser Einwurf, daß mit der Behauptung der Einheit des Volkscharakters noch nicht die psychische Identität aller seiner Angehörigen behauptet wird, und daß dieses Phänomen der Ueber-Einheit, der Einheit über Einheiten ein Urphänomen der geschichtlichen Welt darstellt.

Es genügt aber nicht, diese Einheit in eine mystische Begriffsatmosphäre einzunebeln, sondern es müssen präzis und möglichst erschöpfend die diese Volks-Einheit bewirkenden Motive aufgesucht werden. Da sind die physikalisch-geographischen Einflüsse: Luft, Licht, Temperatur, Boden. Allerdings ist hier — wie die Literatur zeigt — die Gefahr der Ueberschätzung recht groß, und oft verdecken schöngeistige, vage Analogien zwischen materieller Gegebenheit und seelischem Charakter echte Erkenntnisse durch Ueberspannung des Vergleichs. Diese physikalisch-geographischen Einflüsse sind nur ein die Einheit formendes Element neben andern; der psychophysische Volkstypus wird weiterhin gebildet durch die verschiedensten Arten von Assimilation: durch Symbiose, durch staat-

liche, die Einheit prägende Erziehung, durch gemeinsame Existenzbedingungen und vor allem durch das Schicksal einer gemeinsamen Vergangenheit. Die affektive Beschaffenheit repräsentiert das charakterologische Merkmal, durch das sich auch alle anderen Merkmale des Volkscharakters enthüllen. Alle anderen Merkmale — bis auf die geistige Disposition. Es ist der vorsichtig analysierenden Art dieses Buches durchaus angemessen, die geistige Eigenart als unableitbar und selbständig hinzunehmen und so metaphysischen Konstruktionen zwar aus dem Wege zu gehen, zugleich aber auch vor dem irrationellen Kern sich zu bescheiden, ohne zu gewaltsamer Auflösung zu drängen. So kommt man über den Dualismus von objektiver und subjektiver Gesetzlichkeit auch hier nicht hinaus. Die Seele der Völker ist, ebenso wie die Seele des Einzelnen, „gleichsam die Resultante eines Kräftekomplexes". Jeder Versuch, die Seele einseitig aus sich selbst oder ebenso einseitig aus seiner Umwelt zu erklären, muß scheitern.

Welches sind nun die Methoden, die Völkerseele zu erkennen? Die statistische Methode liefert vor allem in der Kriminalstatistik reichliches Material. Die Beobachtung kann durch Massenbilder, auf belebten Plätzen und in kritischen Momenten, oft entscheidenden Einblick gewinnen. Die rechtspsychologische Forschung hat in Männern wie Jhering, Gierke, Kohler, die sprachpsychologische Forschung durch Studium der Synonima, durch Vergleich der abstrakten und konkreten Vokabeln, der Phonetik und der unübersetzbaren Worte verschiedener Sprachen völkerpsychologische Erkenntnisse gewonnen.

Die Psychologie der Philosophie, der Wissenschaft und der Künste eines Volkes bietet weitere Möglichkeiten zur Erkenntnis seiner Eigenart. Doch darf „nur solchen Erscheinungen charakterologischer Wert beigemessen werden, die sich in einen einheitlichen seelischen Strukturzusammenhang einreihen lassen". Neben all diesen Erkenntniswegen läuft ebenbürtig parallel einher der Erkenntnisweg der Intuition, er führt erst zu jenen differenzierten Distinctionen, die allein fähig sind, Seelen begrifflich auszudrücken.

Die Völkerpsychologie — das sagt ein Nachwort — steht im Dienste eines Ethos: sie soll erkennen, um anzuerkennen. Sie soll jene Humanität im Völkerverkehr fördern, die Herder, den Stifter der völkerpsychologischen Wissenschaft, und seinen Kreis beseelt hat. Man mag über diese ethische Mission, die H. der Völkerpsychologie zuteilt, skeptisch denken. Gleichviel: die theoretische Aufgabe der Völkerpsychologie ist ein Teil jener gewaltigen Aufgabe unserer Zeit: alle seelischen Gestalten unserer Welt im Begriff einzufangen.

Berlin. Ludwig Marcuse.

Jaensch, E. R., o. ö. Professor an der Universität Marburg, Die Friedensfrage im Zusammenhang mit Bildungs- und Kulturproblemen der Gegenwart. (Wissenschaft und Leben, herausgegeben von Prof. Dr. E. R. Jaensch in Marburg. Heft 1). Leipzig. 1919. Verlag von Johann Ambrosius Barth. 16 S. 0.80 Mk.

Zur Förderung der Friedensbewegung würde es wesentlich beitragen, wenn die Ueberzeugung von der Möglichkeit der Erfindung neuer furchtbarer Vernichtungsmittel, die selbst schwache Völker mit Erfolg handhaben können, und zu diesem Zweck diejenige von der Möglichkeit überhaupt, völlig Neues (im Sinne der schöpferischen Entwicklung) zu erfinden, in weiten Kreisen ausgebreitet würde. Aber die Naturforscher, die dazu am meisten berufen sind, entziehen sich überwiegend dieser Aufgabe, teils weil der Beschäftigung mit den Naturwissenschaften vorwiegend eine innere Abkehr vom Leben zu Grunde liegt, teils wegen ihrer überwiegenden positivistischen Grundhaltung. — So der Vf., dessen stark rationalistischer Gedankengang dem wesentlichen Zusammenhang zwischen Friedensfrage und modernen Kulturproblemen m. E. nicht gerecht wird.

Berlin. A. Vierkandt.

Lessing, Th., Dr., Privatdozent an der Technischen Hochschule in Hannover, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München. 1919. 299 S.

Derselbe: Die verfluchte Kultur. Im gleichen Verlag 1921. 45 S.

Die Forderung, mit der L.s geschichtstheoretisches Buch schließt: „ein Buch, das in Tagen, wo Geschichte alle Herzen erfüllt, von Geschichte befreien will, darf nicht selbst historisch beurteilt werden" (298), ist in dem vorliegenden Fall umsoweniger akzeptabel, als gerade L.s Anschauungen im stärksten Maße selbst Ausdruck sind der geistigen Situation der Zeit. Der Stimmung nach stehen sie in der Nähe von Spenglers Kulturskepsis: Schatten des Untergangs, Ahnungen vom „Erkalten der Erde", von unaufhaltsamem Verfall und Auflösung, demgegenüber einmal der zeitgemäße Glaube an das „ex oriente lux", zum andern die postulierte Notwendigkeit einer radikalen Desillusionierung in Bezug auf alles, was Geschichte heißt — diese Züge bestimmen die Physiognomie des Buches. Sachlich genommen liegt die Grundauffassung in der Richtung einer Metaphysik des Irrationalen, in der sich Schopenhauersche und Nietzschesche Anfänge ins 20. Jahrhundert kontinuieren.

Die beste Einführung in L.s Gedanken gibt die kleine (2 Jahre nach dem größeren, mit dem Strindbergpreis ausgezeichneten Werk erschienene) Broschüre. Hier kommt der beherrschende Dualismus von Geist und Leben am stärksten zum Ausdruck. L.s ganze Ausführungen variieren das Doppelthema: Sehnsucht nach dem alogischen, nur erlebnismäßig zu gewinnenden Urgrund des „Lebendigen" (in dem seit Nietzsche, Bergson, Simmel geläufigen emphatischen Sinn) — Kampf, Haß und Verachtung gegen das „notgeborene Widerspiel des Lebens", gegen dessen „Uebermächtiger" Geist. Die als Höchstes gefeierte Idee des Lebens freilich — und darin offenbart sich das unkritisch Dogmatische der grundlegenden Konzeption — wird nur als abstraktes Ethos wirksam; unter dem Titel „Leben" wird nur die allgemeine Vitalität, das unmittelbare und bewußtlose „Elementarischflutende" überhaupt herausgearbeitet. Dieses dumpfe und gänzlich begriffslose Substrat erscheint als Träger aller Realität; einer Realität freilich, die stark an jene absolute Indifferenz erinnert, die einst von Hegel als die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind, bezeichnet wurde. Da sich über ein solches metaphysisch Erstes systematisch nicht viel sagen läßt, treten faktisch die polemisch destruierenden Ausführungen stark in den Vordergrund. In dem Verhältnis von Leben und Geist liegen keinerlei positive Möglichkeiten beschlossen. Alle Tätigkeit der ratio ist lebensfeindlich; vernünftige Formung vergiftet und entseelt die kostbare Irrationalität des Lebendigen. „Der sicherste Totschläger des Lebens ist der Begriff" (24). Kultur aber bedeutet für diesen erneuerten Rousseauismus nichts anderes als die Gesamtheit aller aus dieser Lebensvergewaltigung erstehenden Wertformen, wobei zwischen Kultur- und Zivilisationserscheinungen keinerlei Unterschied gemacht wird: Kultur ist „die ganze Welt menschheitssteigernder Sachwerte, von Dynamo, Turbine, Eisenbahn, Dampfschiff angefangen bis zu den höchsten Leistungen der Kunst und Wissenschaft" (20). Das Baconische Erkenntnisideal „Wissen ist Macht" erscheint schlechthin als „das Ideal, darin die ganze Geschichte des Abendlandes wurzelt" (24). Solche Voraussetzungen ermöglichen die These, daß für alles Ueble, für allen Schmerz, für alle Schrecken und Sinnlosigkeiten des Kulturdaseins dem „Raubtier Geist" die Schuld zufalle; solche Voraussetzungen erklären auch die ungewöhnliche Auffassung bestimmter geschichtlicher Persönlichkeiten: Sokrates, Buddha und Christus sind die ersten Verführer zum Geist, Hegel, Darwin und Marx die letzten großen „Truggeister" und „Köpfeverwüster" des Abendlandes. „Ihr Werk ist: die Kultur. Ihr Werk: der Fluch der Kultur" (39). Bei dieser Polemik gegen große Ahnen gerät L.s an sich schon extrem subjektiver Vortrag zuweilen bis hart an die Grenze des Möglichen (die „tollhäuslerische Annahme" des Hegelschen „Historismus"!).

Die „Wandlung von Erlebnis in Geschichte zu belauschen" (12) ist das Ziel des geschichtstheoretischen Hauptwerks. L. wünscht hier „den ersten entschiedenen Versuch zu einer historischen Kategorienlehre darzubieten" (5). Diese

Kategorienlehre wird aber zu einer Negation der historischen Kategorien; die eigentliche Aufgabe der beiden ersten Hauptteile (Erkenntniskritik und Psychologie der Geschichte) bildet die Zerstörung der „Legende“ von der Geschichte als Wissenschaft. Völlig verkehrt erscheint H. Rickerts Definition der Geschichte als Wirklichkeitswissenschaft; denn geschichtliches Erkennen formt die ursprüngliche Lebensgrundlage ebenso gewaltsam um wie das naturwissenschaftliche Erkennen. Alles Urteilen über Geschichte ist eine logificatio post festum an der Hand fertiger Normen und Wertmaßstäbe. Es gibt in Wahrheit keine Einheit, keine immanenten Ziele, keine Entwicklung, überhaupt keine „generellen Instanzen“ in der Geschichte. Alles dies sind Unterstellungen der Vernunft; denn in der geschichtlichen Materie selbst ist keine Vernunft. Diese Vernunftlosigkeit des geschichtlichen Lebens sucht L. durch eine ausgedehnte Erörterung der historischen Zufälle darzutun; die Wesenlosigkeit der „generellen Instanzen“ aber wird zu begründen versucht durch eine stellenweise an Lamettries zynische Lehre von „Hunger und Liebe“ erinnernde psycho-physiologische Erklärung aus Wunsch und Willen, aus grober menschlicher Notdurft und Betäubungsbedürfnis. Geschichtliche Ideale sind „Notausgänge des Lebens“, sind Fiktionen, die an die brutale und sinnlose Realität herangetragen werden. Es „brennt . . . hinter den historischen Idealen nie etwas anderes als die aufsummierte Selbstsucht und aufsummierte Dummheit vieler Einzelnen. Hinter jeder Ansicht Absicht, hinter jeder Einsicht Notdurft“ (22). — Der dritte Teil (Geschichte als Ideal) sucht nach solchem Negativismus dennoch einen Weg, auf dem Geschichte möglich wird, zu erschließen. Hier kehrt sich plötzlich das bisher als gänzlich unfruchtbar erkannte Verhältnis von Sein und Wert um. Die als Wissenschaft verpönte Geschichte muß zur „umdichtenden Willenschaft“ erhoben werden. Nur durch bewußte Umgestaltung der facta bruta nach Maßgabe bestimmter Wertzusammenhänge entsteht das Bild einer geschichtlichen Welt, das innere Berechtigung besitzt. Die Weltgeschichte wird also zum „Weltgedicht“, zur „Hüterin des schönen Scheins“ gegenüber der „unheiligen ernüchternden Erkenntnis unseres Wissens“ (273) und die „rein illusionäre Natur der Geschichte (wird) grade der Geschichte unverwelklicher Ruhmestitel“ (233). Die Geschichte darf „den erkennenden und daher wahnfreien Geist nicht dulden! Ihre Macht ist die Macht des Wähnens“ (271). Eine Entscheidung zwischen den mannigfachen möglichen „Baugedanken“ der Geschichte ist Sache des persönlichen Erlebens. L. selbst stellt von allen Lebensdeutungen die epikuräische und die buddhistische am höchsten.

Der beschränkte Raum verbietet eine eingehende kritische Würdigung. Das logisch nicht völlig geklärte Verhältnis zwischen dem illusionären dritten Teil und den wahnfreien ersten Abschnitten mag aus der referierenden Wiedergabe schon hervorgegangen sein. Besonders bemerkt sei ein — leider nicht durchgeführter — Gedanke: die in einem besonderen Kapitel versuchte Bestimmung der Geschichte als „allgemeiner Gestaltenkunde“, als „universaler Charakterologie“. Hier liegt, insofern die logisch entscheidenden Begriffe der „Individualität“ und des historisch Konkreten angedeutet sind, in den übrigen theoretischen Zusammenhang eingelassen ein systematisch fruchtbarer Keim.

München. Friedrich Seifert.

Müller-Freienfels, Richard, Philosophie der Individualität. Leipzig. Meiner 1921. XII u. 272 S.

Um eine bedeutsame Philosophie der Individualität zu schreiben, muß der Philosoph selber eine bedeutsame Individualität sein. Als solcher hat sich R. M.-F. durch eine Reihe feiner psychologischer und ästhetischer Schriften erwiesen. In seinem neuen Werke erfliegt er noch höhere Höhen.

Am Eingang seiner — wie jeder echten — Philosophie steht das Erkenntnisproblem. Was heißt Erkennen? Formung von Inhalten. Also: Gestaltung eines Chaos von Empfindungen zum durchdenkbaren Kosmos; Erhebung von subjektiven

Eindrücken zu objektiver Gültigkeit; doch auch, und dies ist die andere Seite des Vergeistigens: Abtötung des Lebendigen und Konservierung des Ewigbeweglichen durch kategoriale Gifte. Von hier aus nun scheiden sich die Denkertypen. Die Rationalisten betonen die Form des Erkennens; immer einseitiger und einseitiger; bis im äußersten Falle das „Gegebene", will sagen, das Tatsächliche, Einzigartige, Unauflösliche zur bloßen „Aufgabe" sich verflüchtigt; und da schreibt denn zuletzt Kant übers Marburger Tor: „Begriffe ohne Anschauung sind leer". Die Irrationalisten dagegen neigen dazu, das allgemeingültige Gesetz in bloße Konvention aufzuweichen und zuletzt sogar noch die Kategorien selber als Fälschungen der Wirklichkeit, als Idole und Fetischismen beiseite zu schieben; bis sie ganz am Ende vor der Realität des unmittelbaren Erlebens verstummen müßten, wenn sie recht konsequent sein wollten; denn „Anschauungen ohne Begriffe sind blind". Zu diesen extremen „Lebensphilosophen", besser „Erlebensphilosophen" nun, die jüngst Rickerts schneidige Kritik traf, gehört unser Autor nicht; aber immer doch zur zweiten Gruppe von Erkenntnistheoretikern, zu den „Irrationalisten" also. (Man vergleiche auch seine schöne Untersuchung über „Rationales und irrationales Erkennen" in den „Annalen der Philosophie", II). Ihm ist das Sein vor dem Denken (S. 97); denn schöpferisch kann niemals die Vernunft sein; schöpferisch ist immer nur das Irrationale (S. 86 f.; 171); und die letzten Gründe aller Erkenntnis sind ihrem Wesen nach individuell, also eben nicht von vorneherein allgemeingültig (177). Lächerlich ist das bekannte Argument der Logisten gegen diese Ansicht: sie schließe ein, daß eben auch sie selber nicht allgemeingültig sei; denn: „Die Relativisten behaupten ja gar nicht, eine absolute Erkenntnis erbracht zu haben, sondern auch ihr allgemeinster Satz, daß alle Erkenntnis relativ sei, meint natürlich alle menschliche Erkenntnis, besagt also, daß auch in jenem allgemeinsten Satze die Relation auf die menschliche Erkenntnis stecke" (176 f.).

Wer nun mit dem Vf. einerseits die Denkformen für notwendige Instrumente aller ersinnlichen Erkenntnis hält, anderseits aber sich weigert, aus ihnen nach rationalistischen Rezepten das Sein hervorgehen zu lassen, dem bleibt nichts übrig, als sie nach psychologistischer oder biologistischer Methode aus dem irrationalen Seelenleben abzuleiten. Dies nun tut der Vf. in dem glänzenden Abschnitt von der Rationalisierung des Vernunftfreien (S. 85 ff.). Aus Probierbewegungen und der mnemischen Tendenz, nützliche Aktionen zu wiederholen („Trial and error": Bain und Jennings), lassen sich zweckmäßige Gewohnheiten erklären (S. 95; 100 ff.); solche werden vererbt (S. 103) oder durch Nachahmung fortgepflanzt (S. 88); zu ihnen gehören nun auch die logischen Verfahrungsweisen (S. 94 f.). Der soziale Verkehr aber macht die Varianten ausgleichende „zwischenindividuelle Rationalisierung" nötig (S. 91) und erzwingt sie, wo es erforderlich wird, durch Erziehung (S. 105 ff.). „Die Rationalisierung geschieht zunächst überall ohne Ratio" (S. 96). Hat sich nun aber das psychische Wesen mit Vernünftigkeit einmal bewehrt, so wendet es diese Riesenwaffe wider alles Irrationale an, bearbeitet solches, macht es sich dadurch mundgerecht. Die „Rationalisierung" in einem andern Sinne des Wortes tritt ein: die begriffliche Erfassung des sonst Ungreifbaren. Und um die Fülle alles Einmaligen, Höchstpersönlichen, Immerwechselnden, das im Erleben keine Grenzen und keine Normen kennt (S. 36—81), nun dennoch zu packen und zu verstehen, dazu tragen wir eine besondere Kategorie in uns: die Individualität. Als „eine der Grundformen der denkenden Verarbeitung des Erkenntnismaterials" (S. 202) ist sie das unumgängliche Mittel, in den Wirrwarr des unmittelbaren Erlebens Ordnung zu bringen. Der Vf. vergleicht sie mit anderen Kategorien ihrer Gruppe und findet sie schließlich als eigenartigen Urbegriff (S. 203—208); am ehesten ließe sie sich mit dem Begriffe der „Form" identifizieren; allein, sie enthält im Gegensatz zu diesem die Voraussetzung der Zeitlichkeit (S. 200); ist „geprägte Form, die lebend sich entwickelt" (S. 206); „Entwicklung" also ist ihr notwendiges Korrelat (S. 36 ff.).

Ohne die so definierte Kategorie nun ließe sich lebendiges Geschehen überhaupt nicht auffassen; ein Gestöber unzusammenhängender Sensationen wäre es, was vom Ich, merkwürdige Wechselbilder, was vom Mitmenschen, vom Tier, von

der Pflanze übrig bliebe. So darf man behaupten, daß das Individuum als solches recht eigentlich erst durch die Denkform der Individualität entsteht, die es aus den Strudeln des Urerlebens herausgestaltet. Im Fortgange dieser Gestaltung aber begegnet ihr, was auch anderen Kategorien geschieht, wenn sie auf besondere Probleme angewendet werden: sie splittert sich in Antinomien auf und erscheint dann in einander widersprechenden Fiktionen. Da finden wir für psychologische Zwecke oft die Erdichtung einer substantiellen „Seele" (S. 20; 118 f.), eines „Kernes" der Persönlichkeit (S. 121) bequem; und dann wieder individualisieren wir in der Geschichte gerne umfassende „Normalsubjektivitäten" (S. 68, 111, 125 f., 130, 230 ff.). Wir verlegen das letzte Geheimnis der menschlichen Handlungen in angeblich dauerhafte Charaktere, die wir nach angeblich feststehenden „Typen" einteilen (S. 132 ff.) — um dann wieder ein von außen einwirkendes „Schicksal" alles Tun und Leiden entscheiden zu lassen (136). Lauter Fiktionen; aber genug, sie helfen uns zur Herausarbeitung des „Individuums" aus dem völlig Irrationalen, also Unzugänglichen, höchstens durch „Einfühlung" zu Erahnenden (S. 61, 123, 209, 219).

Doch halt! Geraten wir da nicht in einen Zirkel? Aus den Bedürfnissen der höheren Lebewesen, insonderheit der Menschen, also doch biologisch charakterisierter Individuen, soll das Denken und mit ihm die Kategorie der Individualität samt ihren Auszweigungen entsprossen sein; und diese Kategorie soll nun wieder das Individuum schaffen? Wie verträgt sich das? Mit dieser Frage betreten wir metaphysischen Boden. Es verträgt sich unter folgender Annahme (S. 210): ein Irrationales, Unerkennbares, nur im Drange des Augenblicks blind Erfahrbares, ein X, treibt das Denken aus sich heraus; und das Denken stellt dieses X als eine Summe von Individuen vor. Individuum ist demnach Erscheinung; und die dahinter stehende letzte Realität, das geheimnisvolle X — ist das „Leben" (S. 201, 213); Leben wird somit zur wahren „Individualitas individuans" (S. 197 ff., 218). Das einzelne Ich verliert ihm gegenüber seine Suveränität; es fehlt ihm ja an genauer Abgrenzung gegen die Umwelt (S. 65 ff., 221 ff., 230); es ist fast beliebig spaltbar (S. 54 ff.); als geschlossene Einheit tritt es keineswegs von vornherein auf; eher als Aufgabe hohen Menschentums läßt sich die „Persönlichkeit" bezeichnen (S. 64). Auch stellt sich das individualisierte Leben im einzelnen Ich keineswegs eindeutig dar; vielmehr kommen da sieben verschiedene Erscheinungsweisen in Betracht (S. 11 ff.): das Momentan-Ich, der Leib, die fiktive Seele, das „Mein", das Innenbild, das Außenbild, die Objektivierung im Wirken. Man sieht, das Individuum als solches ist Phänomen; in seinem Leibe sowohl wie in seinem Bewußtsein spiegelt sich ein „Drittes", eben das Leben (S. 199, 213).

„Ein Drittes" — ist diese Konstruktion nötig? Gerät der metaphysische Aufbau nicht gefälliger, wenn wir statt der Vokabel „Leben" die andere als gleichbedeutend setzen: „Seele"? Dann würden wir die bewußten Erlebnisse als besondere, hochkomplizierte Zustände des Dinges an sich auffassen; und dieses erschiene unsern Sinnen als Leib. Soweit nun brauchte die Aenderung noch keine der Ansichten des Vf. wesentlich zu modifizieren; nur die Polemik gegen den psychophysischen Parallelismus (S. 214) würde gegenstandslos. Aber es steckt freilich hinter der Ausdrucksweise des Vf. mehr als nur der Ausdruck. Der Parallelismus nämlich hängt logisch fest mit der mechanistischen Weltauffassung zusammen; diese nun würde sich mit des Vf. Voraussetzungen an sich vortrefflich vertragen; zumal seine psychologische Methode — wie er etwa nützliche Instinkte aus Probierbewegungen ableitet (S. 95) oder den Willen zum bloßen Bewußtseinsbegleiter einer Bedürfnisbefriedigung macht (S. 145) — mutet schulgerecht mechanistisch an; auch gibt er zu, daß die Mechanistik theoretisch nicht zu widerlegen sei (S. 258). Allein genug, sie ist ihm einmal zuwider — weil sie ihm allzu rational und maschinenmäßig vorkommt; und verwirft er sie, dann freilich muß er seinen Phänomenalismus wohl oder übel formulieren, wie er tut. Vielleicht zeigt sich hier ein gewisser Konflikt zwischen Denkantrieben und ästhetischem Geschmack? Aber wenn schon: was täte das? Auch Konflikt ist Leben, und nur aus lebendigem Leben keimt echte Philosophie. Dadurch aber hebt sich Richard Müller-Freienfels so hoch über die meisten, die sich heute Philosophen nennen: daß er

seine tiefen und starken Gedanken mit seinem Blute, nicht mit Wörtern näh[illegible]. Deshalb regt er mit jedem Satze an, sei es zu lebhafter Beistimmung (wie durchweg den Ref.), sei es meinethalben auch zum Widerspruch. Daher auch funkelt sein Stil und erquickt zugleich durch lautere Klarheit. Kurzum, wir haben eine ungewöhnliche Leistung vielseitigen und gediegenen Denkens vor uns: niemand wird an dem Buche vorbeigehen dürfen.

Berlin. Julius Schultz.

Schulze-Soelde, Walther, Dr., Geschichte als Wissenschaft. Berlin 1917. Verlag Reuther und Reichard. 93 S.

Nicht um die Geschichte an sich, sondern um die Erkenntnis der Geschichte handelt es sich in der vorliegenden Untersuchung. Zur Erörterung gelangt die den berühmten Kantischen nachgebildete Frage, wie Geschichtswissenschaft möglich ist. Diese Frage kann nach Schulze-Soelde weder in einer rein formallogischen Begriffsbildungslehre auf die Art Rickerts beantwortet werden, noch durch eine Betrachtung, die sich ausschließlich an den gegenständlichen Inhalt wendet. Auf die Beziehung zwischen Form und Inhalt kommt es dem Jünger Kants an.

Allerdings stellt Kant selbst — immer dem Autor zufolge — diese Beziehung für das Gebiet des Historischen noch nicht zur Diskussion. Die Kantische Geschichtsphilosophie ist nicht kritisch; es sind in ihr eine metaphysische und eine ethische Epoche zu unterscheiden. Die Metaphysik kommt bei der Begründung der historischen Erkenntnis für den streng wissenschaftlichen Kritizismus nicht in Betracht, aber auch nicht die die Sache in den Bereich des Praktischen hinüberspielende Ethik. Nicht eine Ethik, sondern eine Theorie der Geschichte muß gegeben werden. Das tut Kant nicht, der, wo seine Geschichtsphilosophie nicht metaphysisch oder ethisch orientiert ist, das Problem der Geschichte in das der Natur auflöst. Sein Verdienst ist die Schöpfung und Durchführung der kritischen Methodik in bezug auf den Naturgegenstand; was nun not tut, das ist die Anwendung, die Uebertragung der kritischen Methodik auf den eigenartigen historischen Gegenstand.

Die Auffindung dieses ist die Leistung Hegels; von ihm wird das Bewußtsein als Gegenstand der Geschichte entdeckt, die Vernunft, deren Begriff allerdings so weit zu fassen ist, daß auch die Unvernunft darunter fällt. Freilich verfährt Hegel dogmatisch, ontologistisch. Er nimmt nicht die vom kritischen Standpunkt aus unentbehrliche Trennung zwischen Ichbewußtsein und Gegenstandsbewußtsein vor, zwischen der erkennenden Vernunft des Historikers und der zu erkennenden Vernunft als dem Gegenstand der Historie; die Vernunft wird bei ihm zur Vernunft an sich. Wenn Kant dem spezifischen Charakter des inhaltlichen Momentes am Geschichtsbegriff nicht gerecht wird, so ist das bei Hegel hinsichtlich der formalen Struktur des Geschichtsbegriffs der Fall. Hieraus resultiert die Notwendigkeit einer Synthese von Kant und Hegel.

Es kommt also alles auf die Einsicht an, daß der Kernpunkt das Wechselspiel zwischen Ich- und Gegenstandsbewußtsein ist, die Beziehung zwischen der die Geschichte erkennenden und der sie machenden Vernunft. Ebendadurch, daß das Bewußtsein, die Vernunft, nicht bloß das Subjekt, sondern zugleich das Objekt der Erkenntnis darstellt, unterscheidet sich die historische von der Naturerkenntnis. In bezug auf die Natur handelt es sich darum, das noch nicht Bewußte in der Erkenntnis, durch sie, zum Bewußtsein zu erheben; in bezug auf die Geschichte hingegen ergibt sich die Aufgabe, das bereits Bewußte zu erfassen, nachzubilden, zu erneuern. Das von dem Historiker zu bearbeitende Material ist im Unterschied zu dem des Naturwissenschaftlers kein sinnliches, sondern ein intelligibles. Wohl geht auch der Historiker von sinnlichen Daten aus; denn das die Geschichte schaffende Bewußtsein findet seinen Niederschlag in Taten, Leistungen, welche einen Ausbruch des Bewußtseins in die sinnliche Aeußerlichkeit bedeuten. Allein nicht das Sinnliche als solches, sondern die ihm immanente Bedeutung, die ihm zugrunde liegende Vernunft, ist der eigentliche Gegenstand der Geschichte.

Daraus folgt dann weiter, daß der Kausalzusammenhang in der Geschichte

ein anderer ist als der in der Natur. Wenn das Historische aus der Vernunft hervorgeht, für die doch die Spontaneität kennzeichnend ist, so gibt es in der Geschichte im Gegensatz zur Natur nicht eine Kausalität der Gesetzlichkeit, sondern eine solche der — nicht in ethisch-praktischem, sondern in theoretischem Sinne verstandenen — Freiheit. Der Gesetzesbegriff bezieht sich nur auf das sich regelmäßig Wiederholende, mithin auf die Natur; für die Geschichte aber gilt Leibniz' principium identitatis indiscernibilium und damit die Freiheit. —

Eine kritische Würdigung dieser Darlegungen würde sich vor allem auf folgende vier Fragen zu richten haben: 1. auf die, ob in einer auf die Herausschälung des logisch-kritischen Geltungsproblems so ernsthaft bedachten Untersuchung die häufige Verwendung der unter Umständen irreführenden Termini Ich, Bewußtsein, Subjekt und Objekt zweckmäßig ist; 2. auf die erheblich wichtigere Frage, ob mit der von Schulze-Soelde an der Kantischen Geschichtsphilosophie geübten Kritik schon das letzte Wort gesprochen ist; 3. auf die noch sehr viel wichtigere Frage, ob wirklich das Entscheidende für den Gesetzesgedanken der Gedanke der Regelmäßigkeit ist, ob ferner jedes Gesetz ein Naturgesetz ist und folglich der Freiheits- und der Gesetzesbegriff sich ohne weiteres ausschließen, so daß der letztere in der Tat für die Geschichtswissenschaft gar nicht in Betracht käme; 4. auf die vielleicht bedeutungsvollste Frage, ob ohne jedwede Beziehung auf die Idee der Kultur der Gegenstand der Geschichtswissenschaft erschöpfend bestimmt und von dem der Naturwissenschaft hinreichend abgegrenzt werden kann. Die soeben aufgeworfenen Fragen vermögen an diesem Orte nur gestellt, nicht beantwortet zu werden. Nur dies sei noch gesagt, daß Schulze-Soeldes Arbeit eine von echt kritischer Gesinnung getragene und ganz ungemein scharfsinnige ist.

Berlin-Wilmersdorf. Kurt Sternberg.

Schück, Karl, Professor in Karlsruhe, Spenglers Geschichtsphilosophie. Eine Kritik. G. Braunsche Hofbuchdruckerei und Verlagsanstalt Karlsruhe i. B. 1921. 39 Seiten.

Schücks Schrift verdient unter der nach und nach ziemlich angewachsenen Spengler-Literatur besondere Beachtung. Im Gegensatz zu anderen Schriften, die sich mit einzelnen Thesen, Auffassungen und Deutungen Spenglers befassen, die ethisch, religiös oder kulturpolitisch zu ihm Stellung nehmen, ihn bejahen oder verneinen, versucht Sch. zum erstenmal eine prinzipielle philosophische Gesamtkritik an den Grundbegriffen der Spenglerschen Geschichtsphilosophie bezw. Geschichtsdeutung. Nur wer sich die Mühe gemacht hat, Spengler wirklich durchzuarbeiten, wer seine faszinierende und verwirrende Diktion kennt, wird die Leistung der Sch.schen Arbeit zu schätzen wissen. Wenn Sch. den Anspruch erhebt, eine erschöpfende Kritik, die nicht nur beurteilt, sondern auch versteht, zu geben, so kann das m. E. nur für die Fragestellung und Problemandeutung, nicht aber für die Durchführung gelten. Im Verhältnis zur Größe und Tiefe der angeschnittenen Probleme ist Sch.s Kritik zu knapp und negativ ausgefallen.

Sch. gibt zu, daß die historischen Einzelheiten, das geschichtliche Material, das Spengler für seinen Kulturbegriff und sein schicksalmäßiges Entwicklungsschema verwendet, auf Schritt und Tritt Fehler und Willkürlichkeiten aufweist. Wenn Sch. auch recht hat, daß alle Anschauungen über solche Einzelheiten nur relativ sind, so hat er doch nicht recht, wenn er meint, daß eine genaue Kritik der Einzelheiten nicht nötig sei, da der Schwerpunkt der Entscheidung von den Prinzipien her zu treffen ist. Die Willkürlichkeiten dieses Materials können Grenzen erreichen, welche die Wissenschaftlichkeit dieser ganzen Geschichtsphilosophie in Frage stellen. M. E. wird diese Grenze von Spengler sehr oft erreicht und überschritten. Wenn es z. B. nicht richtig ist, daß der griechische Geist den Begriff des Unendlichen nicht gekannt hat, so fällt doch die gesamte Geschichtskonstruktion des „faustischen" Abendlandes im Gegensatz zum nur plastisch denkenden Hellenentum. Was bleibt dann übrig? ... S. 11 seiner Schrift stellt Sch. eine Reihe wichtiger Fragen, ob die seelische Zuständlichkeit allen Individuen desselben Kulturkreises gemeinsam ist, ob es Ausnahmen gibt, ob Individuen anderer Völker und Kulturkreise an dieser seelischen Zuständlichkeit auch teilhaben

können. Sch. erledigt sie damit, daß durch sie die eigentlich metaphysische Grundlage des Kulturbegriffes nicht berührt werde. Und doch ist das der Fall, denn die ganze mögliche Bedeutung und Geltung der Hypothese „Kulturseele“ steht und fällt mit der Beantwortung dieser Fragen. Denn wenn diese Kulturseele nicht allen Individuen des Kulturkreises gemeinsam ist, wenn sie hinausreicht in andere Kultursphären, wenn diese Kontinuität Formen erreicht, die den ganzen Sinn des Begriffes qualitativ ändern, was bleibt dann von der ganzen Konzeption noch übrig? Sch. lehnt Spenglers metaphysischen Kulturbegriff ab, weil er willkürliche Deutungen zuläßt und die Entwicklung in ein Zwangsschema preßt, in das sie nicht gepreßt werden kann. Allerdings glaubt er, daß auch manches für Spengler spricht, so die Erscheinungen der kulturellen Hochblüten, „die sich jedenfalls nicht immer rein kausal erklären lassen“, sondern wo wirklich die Herrschaft bestimmter Ideen durchgeführt ist. Zunächst ist diese „Herrschaft bestimmter Ideen“ ein recht problematischer Begriff der Geschichtsphilosophie, der noch dringend der Klärung bedarf und dann: muß man denn metaphysische Kulturseelen annehmen, wenn man nicht Kausalitätstheoretiker sein will? Sch. selbst erkennt in der eigentlichen philosophischen Kritik, die sich ja von der historischen nur ganz künstlich trennen läßt, daß sich hier das Problem einer historischen Gesetzmäßigkeit im Gegensatz zur kausalen und biologischen erhebt. Aber an diesem Punkt, wo nun das Positive der Kritik einzusetzen hätte, begnügt sich Sch. mit Aufstellung einer „noetischen“ Gesetzmäßigkeit, die nur angedeutet und daher unklar bleibt. Hier hätte eine Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie der Wertphilosophen, mit der ökonomischen Geschichtsauffassung und mit der heutigen Soziologie einsetzen müssen. Ein Gedankensprung Sch.s sei hier kurz noch angemerkt. Sch. tadelt in Spengler mit vollem Recht eine einseitig psychologistische Geschichtsauffassung. So Seite 21; Seite 31 kommt dann die plötzliche Behauptung: „Der einseitige erkenntnistheoretische Subjektivismus Spenglers ist das Produkt gewisser Formen des Neukantianismus, die in immanenz- und geltungsphilosophischen Einseitigkeiten befangen sind und die Dinge an sich — als vorkantisch — glauben leugnen zu müssen.“ Es geht doch nicht an, psychologistische Geschichtsauffassung mit erkenntnistheoretischem Subjektivismus zu identifizieren, ganz abgesehen davon, daß Erkenntnistheorie die weitaus schwächste Seite Spenglers ist.

So wertvoll die kritischen Fragestellungen Sch s im einzelnen sind, die Fundamentalfrage wird nicht gestellt. Spengler will Weltbildschöpfer sein, will Gesamterkenntnis geben, die Zukunft vorausbestimmen. Es ist zu fragen, kann das noch Aufgabe einer Philosophie sein, die Wissenschaft sein will? Wer den transzendentalen Grundgedanken des kantischen Kritizismus verstanden hat, wird das verneinen müssen. Die kritische Philosophie, die jene metaphysischen Türme haßt, um die gemeiniglich viel Wind ist, steckt sich bescheidenere Ziele, das andere überläßt sie der Kunst, die keine strenge logische Rechenschaftslegung erheischt.

Heidelberg. Dr. Emil Kraus.

II. Religionsphilosophie.

Bruhn, Wilhelm, Dr., Privatdozent an der Universität Kiel, Der Vernunftcharakter der Religion. Leipzig. 1921. Verlag von Felix Meiner. 283 Seiten.

„Es genügt nicht, daß heutzutage weithin das Interesse an den irrationalen Erlebenstatsächlichkeiten erwacht ist. ... Vielmehr ist die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß hier ein für den wissenschaftlichen Standpunkt ganz unerhörter Anspruch erhoben wird, den es logisch nachzuprüfen gilt. Besonders die Theologie, welche doch in besonderem Maße die rationale Wissenschaft von einem Irrationalen sein will, darf sich nicht daran genügen lassen, das letztere als ihr Schoßkind umherzutragen und sich in seiner Eigenwilligkeit zu sonnen, sondern hat die Pflicht, die Tatsächlichkeit als Anspruch aufzufassen und als Problem dem Logos zur Feststellung des Vernunftcharakters zu überantworten.“

Mit diesen Worten hat der Verfasser die Problemlage seines Werkes nach meinem Urteil so zutreffend formuliert, daß ich sie voranstelle, obschon sie in seiner Arbeit selbst erst an einer verhältnismäßig recht späten Stelle (S. 163 f.) erscheinen. Die ersten anderthalbhundert Seiten, die dieser Formulierung vorangehen, sind ausgefüllt mit kritikreichen Erörterungen des Wirklichkeits- und des Geltungsbegriffs und der Konstruktion der drei Geltungsreihen des Nurbewußten, des Ueberbewußten und des Auchbewußten. Unter dem Nurbewußten ist das Erlebte, unter dem Ueberbewußten das Normative, unter dem Auchbewußten das mit dem Bewußtsein der Normativität, folglich des transsubjektiven Forderungscharakters Erlebte zu verstehen. Es kann übrigens sein, daß damit die Meinung des Verfassers noch nicht ganz zutreffend charakterisiert ist. Aber ich müßte S. 62—66 ausschreiben, um dem Leser das zur Nachprüfung erforderliche Material vorzulegen, und würde mich selbst doch nicht deutlicher ausdrücken können, als es soeben versuchsweise geschehen ist. Vielleicht geht meine Unsicherheit auch darauf zurück, daß hier im Text nicht alles so klar ist, wie es wünschenswert wäre. Gegen die Identifizierung des Normativen mit dem Ueberbewußten würde ich z. B. sehr ernste Bedenken anzumelden haben.

Die Analysis der „Geltung des Auchbewußten" führt den Verf. anfangs in die nächste Nähe Frischeisen-Köhlers, dem das Verdienst zugesprochen wird, „das psychologische Erleben Diltheys zu einem kritischen Empirismus des Irrationalen durchgebildet zu haben" (S. 177). Schließlich aber drängen ihn kritische Bedenken (S. 190 ff.), deren Wiedergabe ohne eine eingehende Interpretation des für meine Begriffe recht schwierigen Textes nicht möglich sein würde und daher an dieser Stelle unterbleiben muß, auch über Frischeisen-Köhler hinaus zu folgender Position, die ich im Interesse einer treuen Berichterstattung in des Verfassers eigener Formulierung hier einsetze:

A) „Das menschliche Bewußtsein, für gewöhnlich in der Knechtschaft der Dinge von Erscheinung sich zu Erscheinung spinnend, erfaßt sich in den Augenblicken der Selbstbesinnung ohne weiteres als die Dauer im Wechsel, den festen Punkt in der Erscheinungen Flucht" (S. 196).

B) Dieses unantastbare „Ichheitsfaktum" ist der wissenschaftlich geltende Beweis dafür:

„1. Daß das subjektiv-individuelle Bewußtsein das reale Sein umschließt; und zwar ... als das Transsubjektive, in welchem das schlechthin Unabhängige gegenüber der subjektiven Empirie und damit der gesuchte Halt im Flusse der Erscheinungen gegeben ist;

2. Daß diese Realität als ein unmittelbarer Besitz in einer irrationalen Bewußtseinsfunktion des Habens gegeben ist, d. h. nicht als ein Erkennen und Wissen, nicht als Gedanke, Begriff, Postulat oder seelische Zuständlichkeit, sondern als ein mit dem Bewußtsein auf eine nicht aufzudeckende Weise organisch und innig verbundenes Selbstleben, daher von nicht zu überbietender Unmittelbarkeit und Gewißheit.

3. ... Auch das Erleben des Schönen, des Sittengesetzes und der Gottheit beansprucht die Geltung einer transsubjektiven Realität. ... Da nun einer dieser Inhalte, nämlich das Ichbewußtsein, seinen Realitätscharakter erwiesen hat, so folgt daraus, daß auch die Realität der anderen für wissenschaftlich erwiesen gelten muß, sofern diese die gleichen Kriterien der Irrationalität und Unmittelbarkeit aufzuweisen haben. Damit ist das Erlebnis des Künstlers, des Sittlichen, des Frommen wissenschaftlich unterbaut" (S. 249 f.).

Was insbesondere die Religion betrifft, so befindet sie sich, „sofern sie nichts anderes sein will, als eine bestimmte seelische Form des Realerlebens, in Uebereinstimmung mit der Wissenschaft, und ihre subjektive Gewißheit hat objektive Geltung zu beanspruchen. Damit ist der Vernunftcharakter der Religion erwiesen" (S. 259).

Das ist er unstreitig, wenn anders der Glaube an das bewußtseinsunabhängige Dasein der Substrate gewisser Erlebnisinhalte ein Vernunftglaube ist, und — wenn die Religion so anspruchslos wird, sich als eine bestimmte seelische Form des Realerlebens charakterisieren zu lassen. Vielleicht hängt es mit meiner theo-

logischen Herkunft, vielleicht mit einem andern Vorurteil zusammen, daß es mir nicht gelingen will, die wirkliche Religion, die so anspruchsvoll ist, daß sie den Menschen mit unerbittlicher Strenge vor die Gottesfrage stellt, in dieser Charakteristik wiederzuerkennen.

Aber darin irre ich wohl nicht, daß es unmöglich ist, die Religion mit dem Verfasser der vorliegenden Untersuchung in einem Atemzuge als ein Gotthaben und — für das wissenschaftliche Urteil — als eine bestimmte seelische Form des Realerlebens zu charakterisieren. Es muß vielmehr unter allen Umständen heißen: Religion, im Licht der Erkenntnis gesehen und an den Maßstäben empirischer Existentialurteile gemessen, ein Wirklichkeitsbewußtsein von transzendentem Inhalt, folglich von größter Fragwürdigkeit. Dann aber ist ihr Vernunftcharakter jedenfalls nicht auf einem Wege erweisbar, dessen Beweiskraft darauf beruht, daß an der entscheidenden Stelle der Transzendenzcharakter gestrichen und die ihm kategorisch unterworfene Religion zu einer neutralisierten seelischen Form des Realerlebens herabgestimmt wird.

Auch ist mir nicht recht klar geworden, warum der Verfasser für diesen Beweis noch einen besonderen Unterbau in Gestalt einer schwer zu durchschauenden Lehre von der Konstanz des Ich geliefert hat. Ich bin geneigt, diesen Unterbau auch deshalb für entbehrlich zu halten, weil es mir nicht gelungen ist, mit der Idee eines Ich, das sich selbst in seiner Konstanz als etwas Transsubjektives erlebt, einen bestimmten Begriff zu verbinden.

Endlich möchte ich nicht verschweigen, daß ich mir bei dem Geltungscharakter des Wirklichen, von dem in diesem Buch unablässig die Rede ist, auch nichts Bestimmtes zu denken vermag. Geltung ist etwas, was den Urteilen zukommt und mit ihrem Wahrsein zusammenfällt. Was Geltung sonst noch bedeuten könnte, und was insbesondere dem Wirklichen widerfährt, dadurch daß ihm eine bestimmte Geltung oder ein besonderer Geltungscharakter zugeschrieben wird, scheint mir noch immer so dunkel zu sein, daß ich diesen Begriff lieber gar nicht gebrauchen, als an einer Stelle verwenden würde, wo deutliche Begriffe am nötigsten sind.

Kiel. Heinrich Scholz.

Scholz, Heinrich, o. ö. Professor a. d. Universität Kiel, Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem. Berlin. 1920. Reuther und Reichard. 96 S.

Bewußt den Namen eines Metaphysikers nicht fürchtend, rührt der Verfasser an jenen dunkeln Vorhang, der uns die Aussicht über das Grab hinaus verschließt. Der Tod, allen Positivisten, Materialisten und ihren Geistesverwandten eine gleichgültige Sache oder höchstens ein Aergernis, wird ihm zum Problem, und mit kritischer Wage prüft er die Versuche, die vor ihm unternommen sind, den Tod, das scheinbar Negativste, umzuwerten in ein Positives. Auf Grund umfassender Belesenheit stellt Scholz mit vollendeter Klarheit die einzelnen Lösungen einander gegenüber, alle Möglichkeiten abwägend, um sich zuletzt jener Meinung anzuschließen, die im Tode nicht einen Untergang, sondern einen Uebergang zu höheren Lebensformen von unsichtbarer, aber persönlicher Beschaffenheit sieht, so daß jenseits der Grabesnacht der Morgenstern der Unsterblichkeit aufleuchtet. Nachdem in kurzem Kapitel Platons Begründung und Kants Kritik der Unsterblichkeitsbeweise besprochen sind, erörtert der Verfasser wieder in trefflicher Nebeneinanderstellung die Umformungen, die der Unsterblichkeitsgedanke in alter und neuer Zeit gefunden hat. Besonders wertvoll erscheint mir die Erörterung des Begriffs des Ewigen Lebens.

Im Schlußabsatz endlich spricht Scholz über die Grundlagen und den Gehalt des Unsterblichkeitsglaubens, hier seine persönliche Stellung offenbarend. Er bezeichnet sein Verfahren als ein „argumentierendes“ Denken, das er zwar vom „demonstrierenden“ der exakten Wissenschaft unterscheidet, darum jedoch keineswegs als „phantasierend“ angesprochen wissen will. So geht er eingestandenermaßen nicht auf Unsterblichkeitsbeweise, sondern nur auf Begründungen des Unsterblichkeitsglaubens aus. Und zwar findet er dessen Grundlagen in dem

Erlebnis der Unzerstörbarkeit des Geistes und der Kraft und ferner in sekundären Motiven wie dem Glauben an eine sittliche Weltordnung, an einen Sinn der Geschichte, dem Gedanken der Vollendung. Scholz schließt damit, daß der Unsterblichkeitsglaube in dem Sinne, in dem er philosophisches Problem werden kann, der auf den Erlebnissen und Spekulationen hochstehender und hochgesinnter Menschen aufruhende Glaube an die Ewigkeit des persönlichen Geistes sei.

Das Büchlein ist wertvoll und klärend, selbst wenn man, wie ich selbst, der Meinung ist, daß der hier vorausgesetzte Begriff der Persönlichkeit oder der Individualität zunächst seinerseits als Problem gefaßt werden müßte. Das schließt aber nicht aus, daß man innerhalb des gezogenen Rahmens mit Vergnügen den lichtvollen Erörterungen des Verfassers folgt, die in seiner kürlich erschienenen wertvollen „Religionsphilosophie“ noch bedeutsame Ergänzungen finden.

Berlin-Halensee. Richard Müller-Freienfels.

Enckendorff, Marie Luise, Ueber das Religiöse. München und Leipzig. 1919. Verlag von Duncker & Humblot. 180 Seiten.

Das Buch handelt, wie schon der Titel vermuten läßt, nicht von den verschiedenen Religionen sondern von der Religion. Das erste Kapitel behandelt das Wesen der Religion im engeren Sinne. Vf. erblickt es in einer spezifischen inneren Haltung, die ein Urphänomen ist und daher nicht weiter zergliedert, sondern auf die nur hingewiesen und die nur angedeutet oder durch Vergleiche und Gegenüberstellungen gekennzeichnet werden kann. Die entwickelte Auffassung stimmt wesentlich überein mit derjenigen Ottos in seinem Buch über „das Heilige“: in der religiösen Verfassung läßt der Mensch die Erfahrungswelt vollständig hinter sich und steht einem unbedingt Ueberlegenen und Erhabenen gegenüber mit Gefühlen im Sinne der eigenen Nichtigkeit, des Grauens und der unbedingten Unterwerfung und Verehrung. Daneben klingt eine andere Gedankenreihe an, bei der man an das erste Kapitel in Simmels hinterlassenem Werk „Lebensanschauung (vier metaphysische Kapitel)“ denken mag: in der religiösen Verfassung bewegt sich der Mensch ganz und gar in jener spezifischen Welt des Geistes (Erhebungswelt), die der Welt der Nützlichkeit (Anpassungswelt) gegenüber, auf die das animalische Leben beschränkt ist, eine spezifische Eigenschaft des Menschen ausmacht. Von dieser „echten Religion“ ist für unsere Auffassung streng zu unterscheiden eine „unechte Religion“: bei dieser dringt in die höhere Welt wieder die niedere Welt mit ihren Nützlichkeitsinteressen ein und sucht das Göttliche in den Dienst menschlicher Zwecke zu ziehen und wendet überhaupt die Vorstellungen der Erfahrungswelt auf das Göttliche an. Beide Formen der Religion sind jedoch nur dem Wesen nach zu scheiden; in der Wirklichkeit des religiösen Lebens vermengen sie sich unentwirrbar.

Das zweite Kapitel behandelt den tiefen Unterschied zwischen dem religiösen Erlebnis und seinem Niederschlag im Dogma, oder anders ausgedrückt zwischen dem religiösen Erlebnis und seiner Rationalisierung. Freiheit z. B. als religiöses Erlebnis (bekanntlich auch als Erlebnis schlechtweg, d. h. auch abgesehen vom religiösen Einschlag) ist etwas ganz anderes als das metaphysische Dogma vom freien Willen. Ebenso ist es mit der Allmacht Gottes: „Macht, Allmächtigkeit ist Macht über vorhandene Potenzen. Allmächtigkeit ist Allmächtigkeit über ... Allmächtigkeit schlechthin ohne jenes „über“ ... hebt sich auf, kann nicht gedacht werden. Man kann sie ins Absolute nicht transponieren ... die absolute Kausalität ist nicht Allmacht. Sie aber wird gefolgert aus dem religiösen Erlebnis Allmacht“ (S. 46) ... „es ist kein Gesetz, daß das, was wir sind und erleben ... logisch einwandfrei ausgedrückt werden müßte. — Die Schwierigkeiten der Theodizee fallen hierunter“ (S. 48). (Zu den letzten Beispielen ist freilich zu bemerken, daß die Unmöglichkeit einer Theodizee wesentlich auch aus Tatbeständen herrührt, die die älteren Weltanschauungen im allgemeinen nicht beachtet und nicht gewürdigt haben). Alle derartigen theoretisch-metaphysischen Fragen, sagt Vf. mit Recht (S. 49), sind keine religiösen Fragen: „Sie sind Fragen des religiösen Menschen, insoweit er nicht religiös ist.“ Bei den religiösen Erlebnissen selbst handelt es sich um unbestreitbare Tatsachen, bei ihren rationalen

Objektivierungen dagegen um Lehren mit unauflöslichen Widersprüchen. Ein tiefer Sinn und Gehalt kommt nur in der ersten Reihe zum Ausdruck, während die zweite Reihe durchweg Trugprobleme gezeitigt hat. Den neueren psychologischen Anschauungen gemäß könnte man hier auch von einem Gegensatz sprechen zwischen Tiefengebilden und ihrem oberflächenhaften rationalen Ueberbau; und es ist charakteristisch für unsere Zeit, daß das Verständnis für jene Tiefengebilde selbst zum großen Teil bei uns verschüttet ist.

Das dritte Kapitel handelt vom Christentum: es übt Kritik an den empirischen christlichen Religionen oder Kirchen und deckt deren Gebrochenheit auf. Der Gott des Christentums ist weltabgewandt und läßt die sinnlich-irdische Seite des Lebens in der religiösen Welt nicht zu ihrem Rechte kommen. Das Christentum hat nicht vermocht, dieses Gebiet des Lebens zu vergöttlichen. Entweder kommt es überhaupt nicht zu seinem Rechte oder es sucht sich selbst sein Recht in naturalistischer Weise auf Kosten der Religion. Stellenweise hat Vf. ergreifende Wendungen für diesen Gedanken gefunden. So S. 103. „Es schien erreicht, daß der Mensch mit dem Scheitel die Sterne berührte. Allerdings: sowie er mit Füßen die Erde wieder berühren wollte, reichte er nicht mehr hinauf, sondern war nur auf der Erde, vom Himmel abgetrennt, wie er dort von der Erde abgetrennt war. Uns fehlt immer noch der Gott, der uns auf Erden gründet und im Himmel hält.“ Im ganzen aber bewegt sich das Kapitel in Wiederholungen, die teilweise auch stilistisch nicht einwandfrei ausgefallen sind.

Am schwächsten ist wohl das letzte Kapitel geraten. Es handelt vom religionslosen Leben der Gegenwart, indem es Kritik übt am Utilitarismus und Positivismus und deren innere Unmöglichkeit aufdecken will. Stellenweise schlägt die Verfasserin auch hier ergreifende Töne an. „In der menschlichen Art liegt es, daß er seine gerade menschlichen Fähigkeiten gebrauchen kann zu einer bloßen Parodie auf das Animalische. Der Mensch kann sich dem Gestrudel seiner Triebe überlassen und das Sichereignen mit Reflexion begleiten ... und hat der Mensch es gar zu einem Maße von Geistigkeit gebracht und kann er sich dennoch nicht festhalten, ... so übergießt seine Geistigkeit diesen Prozeß mit einem Schimmer, der ihn zehnfach schauerlich, zehnfach demütigend macht. ... Die Feinheiten der Kultur, die die feinsten Schleier zieht, begleiten den Menschen grotesk und scheußlich auf dem Abwärtswege“ (S. 120). — „Jene Unterscheidung von den Vielen und den Wenigen ist das hochmütigste und gedankenloseste Wort. ... Die massa perditionis ist in Jedem von uns — die Sinnlosigkeit. ... Jeder Mensch ist nur die Möglichkeit zu einem Menschen und die Möglichkeit wird nur in Augenblicken zur Wirklichkeit. Nach diesen Augenblicken zählt der Mensch“ (S. 138). Im ganzen ermüdet das Kapitel aber durch seine fortgesetzten Wiederholungen, und man vermißt hier besonders jede Fühlung mit der vorhandenen Literatur. Wer dächte z. B. bei der eben zuerst angeführten Stelle nicht an die bekannte Unterscheidung von Kultur und Zivilisation?

Die Form der Darstellung fordert zur Kritik heraus. Der Stil ist an vielen Stellen nachlässig. Häufig sind Einwortsätze, gleichsam bloße Ueberschriften. An vielen Stellen hat der Stil einen halblyrischen Charakter; stellenweise fällt er auch in den Ton der Predigt. Die Darstellung bewegt sich oft in einer Reihe von Wiederholungen eines Gedankens, die äußerlich an musikalische Variationen erinnern, aber ohne deren Gehalt und Berechtigung zu besitzen. Sie ist auch gesättigt mit biblischen Reminiszenzen. Dazwischen tauchen lange Auszüge aus religionsgeschichtlichen Werken auf. Was den Inhalt anbetrifft, so ist von einer planmäßigen Entwicklung der Gedanken, einer geordneten Disposition nirgend die Rede. Erst recht fehlt, wie schon angedeutet, jede Stellungnahme zu der vorhandenen Literatur. Man möge das Buch einmal mit Ottos Buch über „das Heilige“ vergleichen, das zum Teil denselben Gegenstand behandelt, um den Unterschied zwischen einer planmäßigen wissenschaftlichen Darstellung und ihrem Gegenteil voll zu würdigen. Man hat den Eindruck, daß hier eine erste Niederschrift von aufgetauchten Gedanken (die Verfasserin hat wirklich Gedanken), Gefühlsergüssen und Auszügen vorliegt, die dann unbearbeitet zum Verleger gewandert ist. Wer aber über so viel Tiefe und Innerlichkeit verfügt, wie sie aus

diesem Buche spricht, bei dem darf man wohl auch die Fähigkeit voraussetzen, seine Gefühle und Gedanken klar zu gestalten, so wie dies nicht nur jeder Gelehrte, sondern auch jeder echte Künstler vollbringt.

Berlin. Alfred Vierkandt.

Steffes, J. P., Dr. theol. et phil., Privatdozent an der Universität Münster, Eduard von Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewußten. Auf der Grundlage seiner induktiven Metaphysik dargestellt und kritisch gewürdigt. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen theistischer und monistischer Weltanschauung. Mit Druckerlaubnis des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Rottenburg. Mergentheim. 1921. Karl Ohlingers Verlag. XII und 575 Seiten. 80 Mark.

Das Werk behandelt zunächst die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, dann — weit ausführlicher — die induktive Metaphysik Hartmanns als Grundlage seiner Religionsphilosophie, endlich diese Religionsphilosophie nach ihrem historischen und systematischen Teil. Der letztere gliedert sich wieder in Religionspsychologie, Religionsmetaphysik und Religionsethik.

Die Gliederung des gewaltigen Stoffes ist sachlich zutreffend, klar und übersichtlich; die Darstellung schlicht, verständlich [1]) und nüchtern. Schreibt schon Hartmann im allgemeinen einen trockenen Gelehrtenstil, so kann man sich denken, daß diese möglichst knappe Wiedergabe seiner Gedanken oft an die Ausdauer des Lesers hohe Anforderungen stellt.

Obwohl der Verfasser sichtlich bemüht ist, sich möglichst knapp und prägnant auszudrücken, hat sein Werk doch recht erheblichen Umfang gewonnen, weil er mit einem wahrhaft rührenden Eifer aus dem außerordentlich reichen Schrifttum Hartmanns das Einschlägige zusammengetragen hat, und weil er Schritt für Schritt auf die Darstellung immer die Kritik folgen läßt.

So steckt unendlich viel Gelehrtenfleiß in dem Werke. Dazu bekennt der Verfasser in der Vorrede, er habe die Drucklegung „unter Einsatz schwerster persönlicher Opfer“ durchgeführt.

Mir drängt sich angesichts des Werkes die Frage auf: sind wirklich alle diese Opfer an Mühe, Zeit und Geld ausreichend begründet? Ist wirklich Hartmanns Religionsmetaphysik ihrem Gehalt nach oder durch ihre Wirkungen so bedeutend, daß es sich für einen Vertreter der katholischen Weltanschauung der Mühe lohnte, sich heute noch so ausführlich mit ihm abzugeben, nachdem sich schon — abgesehen von anderen — Hermann Schell eingehend mit ihm auseinander gesetzt hatte!

Wollte man aber schon eine Erneuerung dieser (freilich sehr einseitigen) Diskussion, so hätte doch wohl bei dem systematischen Charakter von Hartmanns Denken eine Darstellung und kritische Zerstörung der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fundamente des ganzen Baues seiner Religionsphilosophie genügt, um das Gebäude zum Einsturz zu bringen. Daß wir durch alle Stockwerke und Zimmer ausnahmslos hindurchgeführt werden und daß uns immer wieder gesagt wird, was darin sich befindet und was daran sich aussetzen läßt, das erscheint wirklich entbehrlich.

Aber vielleicht erklärt sich das übergroße Interesse der Vertreter der neuscholastischen Philosophie für Hartmann durch das Gefühl der — trotz aller Verschiedenheit — bestehenden nahen Verwandtschaft.

Daß Steffes Hartmanns erkenntnistheoretischem Standpunkt die Bezeichnung des „kritischen Realismus“ verweigert, scheint mir sachlich nicht ausreichend begründet. Denn wenn auch Hartmann seinen Standpunkt selbst als „transzendentalen“ Realismus bezeichnet, so scheint mir doch dafür auch der Name des kritischen Realismus gleich gut zu passen [2]).

---

1) Nur bisweilen wird durch das Streben nach Kürze die Verständlichkeit etwas gefährdet.

2) Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die vortreffliche Monographie von Martin Schmidt, „Die Behandlung des erkenntnistheoretischen Idealismus

Wenn ich nun aber auch diesem kritischen oder transzendentalen Realismus grundsätzlich zustimme[1]), so vermag ich doch nicht die Zuversicht zu teilen, mit der Ed. v. Hartmann nicht minder wie sein Kritiker Steffes die metaphysischen Probleme, insbesondere die Fragen nach dem Dasein und dem Wesen Gottes und seinem Verhältnis zu der Welt, mit Bestimmtheit zu entscheiden in Anspruch nehmen. Steffes kommt dabei freilich zu ganz anderen Ergebnissen als Hartmann; seine Polemik ist immer sachlich, aber er hat insofern leichtes Spiel, als sein Gegner tot ist. Lebte er noch, so würde der scharfsinnige und gewandte Dialektiker wohl seinem Kritiker nicht die Wahlstatt überlassen.

Wir haben hier jenen „Kampfplatz" vor uns, von dem Kant witzig bemerkt, daß daselbst „jeder Teil die Oberhand behält, der die Erlaubnis hat, den Angriff zu tun und derjenige gewiß unterliegt, der bloß verteidigungsweise zu verfahren genötigt ist. Daher auch richtige Ritter, sie mögen sich für die gute oder schlimme Sache verbürgen, sicher sind, den Siegerkranz davon zu tragen, wenn sie nur dafür sorgen, daß sie den letzten Angriff zu tun das Vorrecht haben und nicht verbunden sind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten" (Kritik d. r. V. Reclam 351).

Wenn wir so mit Kant gegenüber jenen endlosen metaphysischen Streitigkeiten kritische Zurückhaltung uns auferlegen, so können wir freilich uns auch Kants Lösung, den Vernunftglauben in Gestalt der „Postulate", nicht zu eigen machen. Aber wir müssen diese Lehre Kants doch in Schutz nehmen gegenüber der Verkennung, die ihr bei Steffes begegnet. Dieser schreibt (S. 4): „Religion und Wissenschaft können nach kantischer Auffassung in schärfster Form kontrastieren. Von der Religion darf indes nie die Wahrheitsfrage abgetrennt, nie ihr Anspruch auf absolute Geltung mit bloßer Probabilität unterbaut werden."

Es ist unverständlich, wie Steffes diese Behauptung aufstellen kann, da er doch gerade vorher (S. 3) zutreffend bemerkt hat, daß Kant „die sichere wissenschaftliche Erkenntnis auf das Gebiet der Erfahrung eingeengt und damit einer transzendenten Metaphysik den Boden entzogen habe." Eben dadurch, daß er das metaphysische Schein-„Wissen" „aufhob", hat er doch „für den Glauben Platz bekommen" und dafür gesorgt, daß Wissen und Glauben nicht „kontrastieren" können. Solchen Widerstreit zu verhüten, dient endlich noch die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft (Kr. d. pr. V. Reclam 146).

Indem aber Kant seine Glaubenssätze als „Postulate" bezeichnet, hat er nicht den Anspruch auf Wahrheit und absolute Geltung für sie aufgegeben, nicht sich mit „bloßer Probabilität" begnügt. Er definiert seinen Begriff des „Postulats der reinen praktischen Vernunft" als „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt" (Kr. d. r. V. S. 14). Als theoretische Sätze wollen die Postulate natürlich gültig, d. h. wahr sein, und sofern sie a priori geltenden Gesetzen „unzertrennlich" anhangen, kommt ihnen nach Kant deren absolute Geltung und nicht bloß „Probabilität" zu.

Gießen. August Messer.

III. Rechtsphilosophie und Staatsphilosophie.

Fichte, Joh. Gottl., Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812. Nach der Handschrift herausgegeben von Hans Schulz. Verlag von Felix Meiner in Leipzig. 1920. VI, 176 S. Geh. 8 Mk., geb. 12 Mk.

Die Rechtslehre 1812 ist für die Entwicklung der Fichteschen Gedankenwelt besonders wichtig (vergl. Medicus, Zeitschr. f. Völkerrecht Bd. 11). Sie war bisher nur im Erstdruck im zweiten Band der Nachlaßschriften (1834) zugänglich. Dort hat J. H. Fichte eine Textbearbeitung auf Grund der Kolleghand-

---

bei Ed. v. Hartmann" (Berlin 1918. Ergänzungsheft der Kantstudien Nr. 43). Sie ist leider, wie es scheint, Steffes unbekannt geblieben.

1) Vgl. meine „Einführung in die Erkenntnistheorie". 2. Aufl. Leipzig 1921. Meiner.

schrift seines Vaters veröffentlicht. Die Neuausgabe von Schulz geht auf die im Berliner Nachlaß befindliche Originalhandschrift zurück, die alles andere, als einen druckreifen Text bietet. J. G. Fichte hat nach seiner Gewohnheit bei der Vorbereitung für das Kolleg Stichworte, Satzfragmente und Hinweise auf sein gedrucktes „Naturrecht" notiert. Aus diesen fragmentarischen Aufzeichnungen schuf der Sohn seine Textbearbeitung. Schulz hat sie abgedruckt, um eine fortlaufende Lektüre zu ermöglichen, dabei aber durch ein genaues Zeichensystem den Urtext der Handschrift kenntlich gemacht, sodaß der Leser jederzeit in der Lage ist, die zuweilen eine Interpretation bedeutende stilistische Bearbeitung des Sohnes am Urtexte nachzuprüfen. Ungenaue Lesungen des Sohnes, unleserliche Worte, die genaue ursprüngliche Einteilung der Handschrift und solche Stellen der Bearbeitung von J. H. F., die auf dem gedruckten Naturrecht beruhen, hat Schulz in einem sorgfältigen Variantenapparat kenntlich gemacht. Die Neuausgabe zeigt die große Dringlichkeit und Schwierigkeit einer Revision aller von J. H. F. edierten Schriften und ist eine wichtige Vorarbeit für eine Gesamtausgabe. — Das Register ist hinsichtlich der philosophischen Fachausdrücke etwas lückenhaft.

Merseburg a. S. Siegfried Berger.

Dokumente der Menschlichkeit, Band 1: Joh. G. Fichte, Die Republik der Deutschen. Band 2: Thomas Morus, Utopia. Band 3: Jonathan Swift, Attacken. Band 4: Jean Paul, Friedenspredigt. Band 5: J. J. Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag. Band 6: Thomas Campanella, Der Sonnenstaat. Band 7: Imm. Kant, Zum ewigen Frieden. Band 8: Joh. G. Fichte, Neue Welt. Band 9: W. v. Humboldt, Die Grenzen des Staates. Band 10: Louis Blanc, Organisation der Arbeit. München, Wien, Zürich. 1919. Dreiländerverlag.

Die Sammlung bietet eine geschickt ausgewählte Zusammenstellung von kurzen Auszügen aus Schriften, die für das geschichtliche und philosophische Verständnis moderner sozialistischer Ideen von Bedeutung sind. Es ist ja durchaus notwendig, gerade die philosophischen Grundlagen des Sozialismus kritisch zu prüfen und die mancherlei Fäden bloßzulegen, die von der Philosophie aus zu sozialistischen Lehren geführt haben. Die Herausgeber der vorliegenden Bändchen haben ihre Auswahl großenteils recht sachkundig getroffen. Sie lassen mit Recht die Autoren selbst zu Wort kommen und geben nur jeweils in einem kurzen Nachwort einige, meist sachliche Bemerkungen, in denen sich nur gelegentlich ihre eigene sozialistische Tendenz verrät. Fichte wird als glühender „Revolutionär", als „Führer des Sozialismus" gepriesen, eine Auffassung, die bei schärferer philosophischer Bestimmung von Fichtes Lehren doch nicht standhält. Aus Kant sind in Bd. 7 nicht nur Stücke aus dem Traktat zum ewigen Frieden abgedruckt, sondern auch Abschnitte ethischen Inhalts aus anderen Schriften (so die berühmte Apostrophe an die Pflicht und der Schlußabschnitt aus der Kr. d. pr. V.). Von W. von Humboldts „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen", werden in Band 9 die drei ersten Kapitel gegeben. Man sieht aus der ganzen Reihe der ausgewählten Schriftsteller jedenfalls, daß die Sammlung erfreulicherweise nicht eng im Rahmen sozialistischer Theorie gehalten ist. Die dünnen Bändchen sind zur einführenden Orientierung über staats- und sozialphilosophische Ansichten durchaus brauchbar.

Greifswald. Privatdozent Dr. Willy Moog.

Bendix, Ludwig, Dr. jur., Die Neuordnung des Strafverfahrens. Berlin und Leipzig. 1921. Verlag von Dr. Walter Rotschild. 400 Seiten.

Unter obigem Titel mit dem Untertitel: „Gegenvorschläge zu den drei Regierungsvorlagen von 1920" hat Dr. Bendix ein Buch erscheinen lassen, für das eine rechtsphilosophische Besprechung durchaus erforderlich erscheint. Denn es sind philosophische Grundsätze, auf die der Verfasser seine Kritik gründet und seine Gegenvorschläge aufbaut.

In einer kurzen einleitenden Erörterung über „die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Rechtsfindung und die Strafprozeßreform“ werden die Voraussetzungen angedeutet, deren anschauliche Erfüllung die Einzelbehandlung der Gesetzesvorschläge ergibt. Die naiv-realistische Voraussetzung des rechtlichen Erkenntnisvorganges wird einer scharfen und überzeugenden Kritik unterworfen. Es gibt keine eindeutigen Tatsachen. Das Ding — auch als rechtlicher Tatbestand — ist in seinem An-Sich unerfaßbar, es ist eine Aufgabe der Rechtsfindung, die gemeinsam von den Parteien zu lösen ist, aber keine Wirklichkeit, die abgesehen von dem Rechtsverfahren Bestand hätte.

Dieser Gedanke, der zunächst ganz neukantisch klingt, ist von prinzipieller Bedeutsamkeit, gerade weil er über die neukantische Stellung hinausführt. Mag es in der Sphäre des Theoretischen angängig sein, das An-Sich in die Unendlichkeit der Erkenntnisaufgabe aufzulösen, in der Sphäre des kulturellen Lebens ist das jedenfalls nicht möglich; denn hier handelt es sich darum, Lebenswirklichkeiten zu schaffen, die ihrem Sinne nach abgeschlossen sind. Eine rechtsgültige strafrichterliche Entscheidung schafft für den Betroffenen und für die Gesellschaft eine Realität, für die der Gedanke unendlicher Annäherung an eine ideale Richtigkeit völlig bedeutungslos ist. Ein solcher Gedanke würde höchstens zum Stachel werden, der zu immer neuen Verfahren, zum Zweck größerer Annäherung an das Ideal treiben und eine gesellschaftliche und psychische Beruhigung, einen Rechtsfrieden, nie eintreten lassen würde, d. h. aber, der vorausgesetzte Gedanke der unendlichen Annäherung wäre genau so lebensunmöglich, wie der naive Realismus denkunmöglich ist.

Die Relativität jeder richterlichen Entscheidung kann also nicht dieses bedeuten, daß die Entscheidung einer idealen Richtigkeit gegenüber unvollkommen, mehr oder minder angenähert ist, sondern sie muß etwas völlig anderes, durchaus Positives besagen. Relativität ist kein quantitativer, sondern ein qualitativer Begriff. Die Rechtsentscheidung ist eine freie Schöpfung des Richters, und ihre Gültigkeit beruht auf der Leben schaffenden Kraft, mit der sie in überzeugender Weise den Rechtsunfrieden in Rechtsfrieden verwandelt. Daß sie diese Kraft nur haben kann, weil in die irrational-konkrete Lebendigkeit des einzelnen Falles zugleich die rational-abstrakte Geltung des allgemeinen Rechtsbewußtseins, wie es in dem Gesetz niedergelegt ist, eingegangen ist, ist selbstverständlich und unterscheidet Schöpfung von Willkür. Aber eben das ist das Entscheidende, daß diese rational-abstrakten Elemente nicht selbständig sind und aus einer unantastbaren Lebensjenseitigkeit das Leben vergewaltigen. Darin unterscheidet sich Schöpfung von Mechanismus.

Die Kürze der erkenntnistheoretischen Grundlegung hindert im Buche ein näheres Eingehen auf diese Probleme. Daß aber die hier gegebene Deutung dem Sinne des Verfassers gemäß ist, dafür spricht seine Einführung des Standpunktbegriffs und sein Hinweis auf die Art, wie der Verfasser dieser Zeilen diesen Begriff in dem Vortrag Nr. 24 der Kantgesellschaft über „die Idee einer Theologie der Kultur“ eingeführt hat. In der Theologie, sofern sie als normative Religionsphilosophie betrachtet wird, wie überhaupt in jeder normativen Kulturwissenschaft liegen die Dinge ganz analog. Die Normierung ist weder Willkür noch Deduktion. Sie ist eine eigentümliche Einheit von rationalen Denk- und irrationalen Lebenselementen, die wir „Schöpfung“ nennen, weil sie das Seinshafte, das in sich Wahre und Ueberzeugende des Lebendigen hat. Die Bendixsche Auffassung der Rechtsfindung führt also über die Erkenntnistheorie hinaus zu einem höchst bedeutsamen Begriff der Kulturphilosophie.

Die Strafprozeßreform selbst wird von Bendix in den umfassenden Rahmen staatspolitischer Gedankengänge hineingestellt. Von philosophischem Interesse ist dabei, wie er die „obrigkeitliche“, staatsautoritative Auffassung in direkten Zusammenhang bringt mit der abstrakt-rationalistischen Deutung der Rechtstatsachen, und umgekehrt die volksstaatliche Auffassung mit dem lebendig schöpferischen Sinn der Rechtsfindung. Zu beanstanden ist nur, wenn die erste Richtung als „Mittelalter“ bezeichnet wird. Es entspricht das ja der allgemeinen, noch immer herrschenden Auffassung des Mittelalters. Wer aber mit Bendix im besten Sinne des Mittelalters die Uebernahme der wichtigsten Rechts-

funktionen durch Verbände und Kommunen verlangt, darf das aufklärerische Scheltwort nicht mitsprechen. Was er bekämpft, ist ja nicht Mittelalter, sondern der aus der Auflösung des Mittelalters sich entwickelnde abstrakte Absolutismus von Kirche, Staat, Kabinett, Beamtentum, Militär usw., die Zeit der Abstraktion, Zentralisation und Mechanisierung, die unmittelbar in die rationale Aufklärung überging und erst durch die Entstehung der liberalen Idee — infolge Scheiterns des Staatsabsolutismus in der englischen Revolution — eingeschränkt wurde. Es wäre wünschenswert, daß auch die strafprozeßlichen Probleme einmal in den Zusammenhang dieser geschichtsphilosophischen Betrachtung gestellt würden; es würden dann viele Forderungen der Gegenwart in positiverem Verhältnis zur Vergangenheit erscheinen, als es jetzt vielfach der Fall ist. Und das ist überzeugender als die bloße Antithese.

Auf die Einzelforderungen, in denen die Konsequenzen der philosophischen Grundstellung gezogen werden, können wir nicht eingehen. Nicht Forderungen an sich, wie Wählbarkeit der Richter, Gleichstellung von Berufs- und Laienrichtern (rationales und irrationales Element), radikale Durchführung der Auffassung des Strafprozesses als Parteiprozeß, Beschränkung der staatsanwaltlichen Rechte, wenn möglich ihr Wegfall überhaupt, Erweiterung der Privatklage, Beteiligung der Laienrichter bei der Rechtsrügeinstanz usw., nicht diese z. T. ganz neuen, z. T. auch sonst erhobenen Forderungen machen in erster Linie die Bedeutsamkeit des Buches aus, sondern der strenge Zusammenhang, in dem sie mit dem philosophischen Grundproblem stehen; und es wäre ein vorläufiger großer Erfolg, wenn die Gegner der Forderungen sich überhaupt einmal in die Arena der grundsätzlichen philosophischen Debatte dieser Probleme begeben würden.

Berlin. Privatdozent Dr. P. Tillich.

Brinkmann, **Carl**, Dr., Professor an der Universität Berlin, Versuch einer Gesellschaftswissenschaft. München und Leipzig. 1919. Verlag von Duncker & Humblot. 138 S.

Die Studie, die durch eine ausgesprochene stilistische Eleganz gekennzeichnet ist, behandelt auf einem bestimmten Arbeitsgebiet das, was man philosophisch das Problem des Konkreten nennt. Ausschließlich mit den philosophischen Grundlagen der vorliegenden Schrift haben wir im folgenden zu tun.

Brinkmann sucht den Weg zu dem konkreten Gebilde, das zwischen Individuum und Staat liegt, historisch formuliert: den Weg zwischen deutscher und westeuropäischer Soziologie. Das „gesellschaftliche Kontinuum", heute „bei uns fast zum subjektivsten aller wissenschaftlichen Arbeitsbegriffe geworden", soll zur Bestimmtheit gebracht werden. Hier wären nun zwei verschiedene Wege möglich. Es kann der Begriff der Gesellschaft erörtert und systematisch abgegrenzt, oder der Inhalt des Individuum und Staat vermittelnden „Zwischengebiets" geordnet angegeben werden. Brinkmann zieht es mehr zur inhaltlichen Beschreibung als philosophischen Ergründung. Seine Handhabung der Beispiele erinnert manchmal an Simmel, für den Brinkmann gegen den der Tendenz nach zu „philosophischen" Othmar Spann Partei nimmt.

Die Soziologie steht nach Brinkmann zwischen der Philosophie und der besonderen Erfahrung. Sie liefert also, kantisch zu reden, das Schema für die Anwendung der Philosophie auf die gesellschaftliche Erfahrung. Brinkmann deutet die Probleme nur mehr an, als daß er sie löste, das Ergebnis seines Buches liegt weniger in einem Satz, als in der Art, wie sein Neues zwischen den Extremen gesucht wird. Es ist daher schwer, von den Prinzipien dieses Buches zu reden; das Prinzip ist gleichsam ein persönliches. Die Auffassung des Autors ist mehr aus Negationen und Verwahrungen zu erraten, als daß sie in bestimmten Begriffen dargeboten würde. Der Grundeinstellung nach neigt der Verfasser offenbar stärker als er zugeben will der westeuropäischen Behandlung der Soziologie zu. Es kommt ihm vor allem auf die Abgrenzung des soziologischen Arbeitsgebietes von der Rechts- und Geschichtsphilosophie, kurz, dem, was man Kulturwissenschaft nennt, an. Daher wendet er sich gegen die deut-

sche Anschauung von der Bedeutung des gewöhnlich sogenannten Kulturellen und Geistigen in der Gesellschaft, und drückt seine Vermittlungsabsicht auch so aus: „Der meinetwegen reichlich flache Zivilisationsbegriff der Engländer und Franzosen ist wenigstens ein Anfang wissenschaftlicher Erkenntnis, wenn auch in der Regel ohne Ende, der „deutsche" Kulturbegriff ist nur ein Ende, sei es das Ende überwissenschaftlicher Gewißheit, aber ohne den Anfang, der wissenschaftlich nicht mehr entbehrt werden kann" (55). In dieser Aufnahme des westeuropäischen Zivilisationsbegriffes als eines Mittels soziologischer Erkenntnis liegt ein glücklicher Gedanke. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn wir aus der Alternative „Zivilisation" und „Kultur" oder „Gesellschaft" und „Staat" einmal heraus kämen und durch Isolierung der in diesen Begriffen enthaltenen Gedankenmotive zu Methodenbegriffen gelangten, die dem Konkreten näherzurücken gestatteten. — Was Brinkmann positiv versucht, einen „Aufbau der Gesellschaft aus ihren physiologischen Fundamenten und ihrem rechtlich-sittlichen Ueberbau" ist der Tendenz nach mit dem ausgleichenden Verfahren Kjelléns verwandt. Wie dieser zwischen „Leben" und „Recht" so will Brinkmann zwischen „naturhafter Bindung" und „sittlicher Normgebung" vermitteln und zeigen, daß jene ihre Gesetze höher herauf, diese ihre Ansprüche tiefer hinunter in die sozialen Bildungen erstreckt „als die bequeme Dämmerung einer anscheinenden Gesetzlosigkeit gewöhnlich annehmen läßt" (79). In Physis und Nomos „die ehernen Züge menschlicher Gleichheit zu bewahren" ist die Aufgabe der Gesellschaft. Diese ist, kurz gesagt, ein „Gebilde von Macht und Recht." Die Frage, wodurch sich dieses Gebilde von dem gewiß ebenso zu definierenden Staate unterscheidet, hat Brinkmann nicht eigens beantwortet. Es gälte die eigentümliche nebenstaatliche Macht, deren Träger die Gesellschaft ist, näher zu bestimmen. Daß die „staatsgegnerische oder mindestens staatsfreiere Soziologie der westeuropäischen Aufklärung ein kräftiges Eigenleben der Gesellschaftswissenschaft begründet hat" ist, wie Brinkmann bemerkt, nicht zum wenigsten dem tieferen Verständnis Westeuropas für diejenigen Mächte, die neben dem Staate sich entfalten, zu verdanken.

Dem Gegensatz von Macht und Recht liegt schließlich der allgemein philosophische des Seins und des Sollens zugrunde. Die westeuropäische Soziologie ist allzu „monistisch" ausschließlich vom Sein, wie die deutsche zu gern ausschließlich vom Sollen ausgegangen. Indem er zwischen diesen beiden Richtungen zu vermitteln sucht, folgt Brinkmann dem Zuge der deutschen Philosophie der Gegenwart, deren Erkenntnisziel das Konkrete bildet, und ist somit deutscher als er glaubt. Die Eigenart seiner Position wird aus den Sätzen deutlich, die ich nicht anders als wörtlich anführen kann, weil sie nach Form und Inhalt den Versuch ausgezeichnet charakterisieren. „Während sich der englische Positivismus umsonst damit schmeichelte, das Sollen durch irgendeine geheimnisvolle Gesellschaftsentwicklung aus dem Sein hervorgehen zu lassen, mühte sich der nachkantische Idealismus ebenso vergeblich darum, den Widerstreit beider in einer nicht minder geheimnisvollen Idealität aufzuheben. In der ersten Anschauung spiegelte sich gleichsam die Zufriedenheit bürgerlicher Herrscherklassen mit einer von der Wirtschaftstatsache geleiteten Sozialordnung, in der zweiten die des alten Obrigkeitsstaats mit der Unterwerfung des Gesellschaftsdaseins unter seinen Machtwillen. Keine von beiden wird die schlichte Beobachtung und das grundsätzliche Denken auf die Dauer befriedigen können. Wohl gibt die Erkenntnis der Rechtsnorm in ihrer mit jedem sozialen Geschehen unmittelbar mitgesetzten Allgegenwart und Unausweichlichkeit dem soziologischen Objekt in Wahrheit erst jene Einheitlichkeit, letzte Verständlichkeit und optimistische Gewähr, auf die sowohl der positivistische Fortschrittsgedanke wie die idealistische Entfaltungstheorie hinzielen. Aber das liegt weder, wie der eine will, an der stetigen Normwerdung des Seins, noch, wie der andere meint, an der systematischen Inkarnation der Norm. Es handelt sich vielmehr dabei ganz einfach um einen labilen Gleichgewichtszustand ohne a priori bestimmbare Richtungen und Durchschnittswerte, deren Eigenstes gerade verfehlt wird, wenn man diese Bestimmung ausschließlich von einer seiner beiden Kräftegruppen aus vorzunehmen sucht" (97 f.). — Die Lösung des hier

aufgerollten Problems des Konkreten in einem „labilen Gleichgewichtszustand ohne a priori bestimmbare Richtungen und Durchschnittswerte“ zu suchen, darf wohl durch Simmels Art zu philosophieren bestimmt angesehen werden. Die Konstatierung eines labilen Gleichgewichtszustandes zwischen Sein und Norm bietet uns statt eines Begriffes ein Bild. Ueber dieser bildlichen Fixierung des Verhältnisses und einer Bestimmung „ausschließlich von einer der beiden Kräftegruppen aus“ liegt erst die eigentliche Aufgabe, die in der begrifflichen Definition des Verhältnisses von Macht und Recht in der gesellschaftlichen Wirklichkeit (wenn man die Gesellschaft schon einmal durch Macht und Recht bestimmen will) liegt. So sehr der „Wirklichkeitssinn“ zu schätzen ist, der aus Brinkmanns Studie spricht, so sehr muß doch vor der Unterschätzung des begrifflichen Moments gewarnt werden. Wenn der Begriff in einer wirklichkeitsfremden „angeblich idealistischen Kultur-Soziologie“ inhaltlich als sozialer „Geist“ und dergl. eine zu große Rolle spielt, so folgt daraus noch nicht, daß er zur systematischen Verarbeitung wirklichkeitsnäherer Grundkonzeptionen entbehrlich ist. Mit bloßem Wirklichkeitssinn ist die Gesellschaftswissenschaft nicht zu begründen. Es gibt keine Systematik ohne Begriffe. Das weiß auch Brinkmann selber, da er geneigt ist, die Soziologie systematisch sehr hoch, noch über die Geschichtsphilosophie zu stellen. „Wenn sich der moderne Relativismus abgewöhnt haben wird, auf prinzipielle soziale Fragen geschichtliche Antworten zu geben, wird vielleicht einmal umgekehrt die große Frage des ‚Sinns‘, der letzten Erklärbarkeit der Geschichte ihre Beantwortung in der Lehre von der Gesellschaft erfahren“ (106). So wertvoll das Drängen des Verfassers auf eine konkrete Wissenschaft von der Gesellschaft ist, so beweist doch die soeben angeführte Stelle, daß er der Erkenntnis nicht genugtut, daß die Gesellschaftswissenschaft immer nur einen durch systematische Voraussetzung abgegrenzten Ausschnitt aus dem umfassenden Leben darbietet, das wir geschichtlich nennen, und daß die Soziologie daher niemals der Geschichte ihre Ziele nennen kann.

Die anregungsreiche Studie Brinkmanns stellt sich mitten in den Kampf um die Herausarbeitung derjenigen Wirklichkeiten, welche die rein naturwissenschaftlich oder allzu „idealistisch“ orientierte Philosophie bisher vernachlässigt hat. Ich führe nur noch den treffenden Satz an, mit welchem Brinkmann gegen die herkömmliche Art, gesellschaftlich-konkrete Dinge „von oben“ zu behandeln nachdrücklich Protest erhebt. „Eben weil man für das Verständnis der höchsten gesellschaftlichen Bildungen noch weniger Vorkenntnis oder sogar noch mehr „Vorurteilslosigkeit“ nötig zu haben meint, als für das Leben in der kleinsten seiner Zellen, wagt man es jeden Augenblick, Volkscharaktere zu beurteilen oder Massenstimmungen zu schätzen nach Anhalten, wonach Hinz und Kunz zu behandeln schon die bürgerliche oder strafrechtliche Verantwortung verböte“ (31).

Nürnberg. Dr. Alfred Baeumler.

Brodmann, E., Recht und Gewalt. Berlin und Leipzig. 1921. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, Berlin. 114 S. 20 Mark.

Verfasser — ein hochgestellter Richter — gehört zu den Praktikern, die das Recht nicht nur in den Paragraphen der Satzungen suchen oder ängstlich der Uebung nachspüren. Der Wert der vorliegenden Arbeit liegt u. E. in der treffenden Kritik von Gumplowicz' und Somlos verkehrtem Staatsbegriff sowie darin, daß sich Verf. zum Recht aus der „Natur der Sache“ bekennt. Leider verbietet der Raum, auf Einzelheiten einzugehen. Sonst würde über den u. E. nicht gelungenen Versuch des Verf., zu einer kritisch geläuterten Imperativenlehre zu gelangen, sowie über das von ihm keineswegs geklärte Verhältnis von „Macht“ und „Gewalt“ (erstere stehe auch der Sitte zu Gebote, letztere sei als direkter Zwang dem Rechte wesentlich), manches zu sagen sein.

Verf. erkennt an, daß das Recht eine Gewaltanwendung im Dienste der Vernunft bedeute. Aber worin besteht die Rechtsvernunft — wenn sie nach dem Zeugnis des Verf. zwar das Widersittliche regelmäßig ausschließt, ohne

jedoch positiv mit dem Sittlichen notwendigerweise zusammenzufallen? Eigenartig berührt es, daß der Verf. (dessen Ausführungen über den „Gesamtwillen" ins Soziologisch-Metaphysische führen)[1]) eine eigentliche Rechtsphilosophie nicht gelten lassen will (vergl. z. B. S. 85 ff.), weil ein einheitliches Kriterium der Rechtsbewertung nach seiner Ansicht nicht ausfindig gemacht werden könne. Dennoch stellt er S. 86 das Prinzip auf, „daß Zwang nur insoweit herrschen soll, als es nach den gegebenen Verhältnissen unbedingt erforderlich erscheint." Richtig. Nur darf dieses Prinzip nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als ob die äußere Freiheit Selbstzweck sei. Also ist dieses Prinzip nur negativ. Wenn Verf. aber jedes positive Prinzip richtiger Politik (S. 86) leugnet („alles weitere ist empirisch und Aufgabe der Politik" sic!), so verliert jenes von ihm anerkannte negative Prinzip jeden Wert. Es bleibt inhaltlich ohne jede Erfüllung. Welches ist das entscheidende teleologische Kriterium dafür, daß „Zwang unter den gegebenen Verhältnissen unbedingt erforderlich erscheint"?

Berlin. Dr. Alfred Pagel.

Holldack, F., Dr., ord. Prof. an der Techn. Hochschule Dresden, Grenzen der Erkenntnis ausländischen Rechts. Leipzig 1919, Verlag von Felix Meiner. 292 S. Preis brosch. 66 Mark.

Das vorliegende Buch bedeutet eine tiefgreifende und wahrhaft gründliche, weit über das im Titel des Buches angegebene Thema hinaus förderliche Arbeit, die alle Schwierigkeiten der Erkenntnis geltenden Rechts auf Grund reichen Wissens und mit ungemeinem kritischen Scharfblick bloßlegt — ohne darum zu einem unfruchtbaren Skeptizismus zu gelangen.

Wie wir die Gesetze der eigenen Sprache oft erst durch das Studium fremder Sprachen verstehen lernen, so gilt dies mutatis mutandis auch auf dem Gebiete des Rechts. Dies wird durch H.s Untersuchungen zur Gewißheit erhoben. Sie nehmen ihren Ausgangspunkt von einer speziellen Interpretationsfrage und ihrer Geschichte (Seefahrt — § 16 BGB., Seereise — § 2251 BGB.). — Verf. konstatiert eine interessante Parallelentwicklung im französischen Recht. Sie betrifft den terminus „navir" oder „bâteau de mer". Dieser in seinen rechtspraktischen Folgerungen sehr bedeutsame terminus hat in der französischen und in der belgischen Rechtsinterpretation und -praxis einen ganz verschiedenen Sinn angenommen, obwohl das diesbezügliche Gesetz in beiden Staaten den gleichen Wortlaut hat. Die Zuweisung eines Schiffes zu den Meerfahrzeugen, von der die Anwendung des Seehandelsrechts abhängt, geschieht in dem einen Lande nach konstruktiven Merkmalen, d. h. nach der baulichen Eignung des Schiffes für die Meerfahrt, in dem anderen nach wirtschaftlichen Merkmalen, d. h. nach der Absicht des Besitzers, das Schiff zur Meerfahrt zu benutzen (in einigen Urteilen auch nach der Ausfertigung einer rechtlichen Urkunde durch den Besitzer). Sogar Urteilsbegründungen gleichen Wortlauts führen in beiden Ländern zu ganz verschiedenen Konsequenzen, indem mit dem einzelnen terminus ein ganz verschiedener Sinn verbunden wird.

Diese höchst interessante Erscheinung veranlaßt nun den Verfasser zu folgender theoretischer Untersuchung. Er geht von der Norm aus und stellt ihr den Sachverhalt der Rechtswirklichkeit gegenüber. Die wechselweise Relation von Norm und Rechtswirklichkeit wird so erstmals einer exakt wissenschaftlichen Aufklärung entgegengeführt. Und es ergibt sich, daß die Konkretisierung des kodifizierten Rechts keineswegs nur von dem ursprünglich gemeinten, d. h. zu einer einzelnen Zeit den Inhalt einer Vorschrift bildenden, mit den Worten des Gesetzes zu verbindenden Sinne abhängig ist, sondern noch von

---

1) Ueber den vom Verf. S. 103 betonten „Blankettwillen" vgl. u. a. meine Beiträge zur philosophischen Rechtslehre, Berlin, Tetzlaff. 1914, S. 66, 70. Hier wird neu aufzubauen sein. — Vgl. übrigens wegen der Schwierigkeiten der Imperativenlehre daselbst S. 72 ff.; hierzu freilich Max Wenzel, Juristische Grundprobleme I: Der Begriff des Gesetzes usw., S. 86 Anm. 1—S. 88.

einem anderen Faktor emotionaler Art, den Verf. als „Rechtswirklichkeit" bezeichnet. Alle Rechtswirklichkeit ist, als kulturbedeutsames, historisches Geschehen (wie Verf. auf Rickerts Forschungen weiterbauend lehrt), „einmalig", ein Akt volksschöpferischer, aus ursprünglich dunklem, keineswegs in der Denktätigkeit, sondern im Gefühl wurzelndem Wertempfinden hervorgehend und daher nicht restlos in einem logischen Schema ausdrückbar. Eben darum aber, weil die Rechtswirklichkeit einmalig ist, führt sie nicht zu starren Normen, sondern bewirkt sie, über diese allemal hinausweisend, unmerkliche Aenderungen des ursprünglichen Sinnes der gesetzlichen Vorschriften vornehmend. Solche neuschöpferische Interpretation wird umso leichter von statten gehen, je freier die gesetzlichen Generalisationen der Fülle rechtlich erheblicher Einzelvorkommnisse gegenüberstehen. Daher die „Weltgeltung" des entwickelten römischen Rechts und des code civil. Die mannigfachste „Rechtswirklichkeit" konnte hier als Erfüllung der allgemeinen Normen auf grund schon bestehenden Rechts zur Geltung gelangen, oder, wie H. sagt, „normgerecht", mit dem intellektuellen Faktor der Rechtsgeltung in Einklang gebracht werden. Eine, wie H. meint, auf „aristotelisch-hellenistischem" Vorurteil beruhende Dogmatik mußte hier versagen, weil ihr die unzutreffende Annahme konstanter Inhalte der jeweils vorliegenden, vermeintlich abschließbar mittels bloßer formallogischer Interpretation zu ermittelnden Regelung verhängnisvoll wurde. Deshalb sei dieser Rechtspositivismus kein wahrer Fortschritt gegenüber Natur- und „Vernunftrecht". Hier wie dort liege echter Dogmatismus vor — Ueberschätzung reiner Denktätigkeit, Uebersehen des emotionalen Faktors wahrer Rechtsgeltung. Dieser Irrtum macht es begreiflich, daß man zu völliger Verkennung des Wesens auch der vergleichenden Rechtswissenschaft gelangte. Man schloß aus der Gleichheit der Formulierung von Normen in verschiedenen Rechten auf eine innere Uebereinstimmung der normerfüllenden Bewertungen — beruhend auf gleicher Denktätigkeit oder in Hegelscher Weise darauf, daß alles Recht eine Stufe auf dem Wege zur absoluten Vernünftigkeit in Selbstbewegung des Logos sei. Voraussetzung und Ziel der universalen Rechtsgeschichte und Rechtswissenschaft glaubte man in der Idee eines Weltrechts finden zu sollen, dem alle Kulturrechte in ihren gemeinsamen Grundzügen zuzustreben schienen. Verf. tritt dieser Ansicht aufs schärfste entgegen, weil sie die Verschiedenheit der „Rechtswirklichkeit", d. h. die Einmaligkeit jeweiligen Kulturlebens und Erlebens mit seinen für jedes Land und Volk sehr verschiedenen Bedingungen vollkommen außer acht lasse. Die denk- und sprachpsychologische Forschung zeige uns überdies, wie dasselbe Wort den mannigfaltigsten Bedeutungsdifferenzierungen unterworfen ist und deshalb Ausdruck der verschiedensten Bewertungen werden kann, die sich von vornherein garnicht übersehen lassen. Die Idee eines Weltrechts bleibt daher ein Gedanke, dessen Erfüllung in der Wirklichkeit des Lebens der Natur der Sache nach ausgeschlossen ist.

Damit ist auch die Hauptschwierigkeit der Erkenntnis ausländischen Rechts bloßgelegt, und es ergibt sich ein geringerer Grad der Sicherheit, keineswegs eine völlige Unmöglichkeit, ausländisches Recht (d. h. ausländische Rechtswirklichkeit) — durch Einfühlung — inhaltlich festzustellen[1]).

Darf Rechtsordnung (Inbegriff formulierter Normen) und Rechtsein (Rechtswirklichkeit) nicht verwechselt werden, so kann von einer eigentlichen Rezeption fremden Rechts nur da gesprochen werden, wo ganze Wertstellungen eines Volkes durch das andere übernommen werden, wo also, wie H. sagt, eine Renaissance vorliegt (S. 101). Davon zu scheiden ist die bloße Uebernahme einer fremden „Rechtsordnung", d. h. des intellektuellen Gerüsts fremden Rechts – wie dies in dem von H. bearbeiteten Falle für die Annahme des französischen Rechts in Belgien zutrifft (vgl. auch das bekannte Verhältnis unserer Pr. V.-U. vom 31. 1. 1850 zu der belgischen Verfassung — loi belgique;

1) Was die praktische Wichtigkeit dieser Feststellung anlangt, so sei für juristisch nicht genügend orientierte Leser bemerkt, daß das einheimische sog. „Normenkollisionsrecht" in zahlreichen Fällen die Anwendung fremden „materiellen" Rechts vorschreibt.

Batbie, traité théorique et pratique du droit public et administratif, 2 éd. Paris 1855, III p. 127 sv., Arndt, Die Verf.-Urk. f. d. Preuß. Staat, 3. Aufl., 1894, S. 26 ff.).

Die grundsätzliche Untersuchung des Verf. findet im II. Teil des Buches ihre praktische Bestätigung. Es zeigt sich hier in der Tat, mit welchen Schwierigkeiten die Feststellung ausländischen Rechts und ausländischen Rechtslebens und -erlebens verbunden ist. Verf. bringt in diesem II. Teile eine mit wahrhaft philologischer Akribie gearbeitete, kritische Geschichte der einschlägigen Gesetzgebung und Rechtsprechung. Das gesamte Material ist hier in bewunderungswürdiger Vollständigkeit verarbeitet; die mannigfach verschlungenen Pfade der Entwickelung deckt Verf. restlos auf. Interessant ist es, zu sehen, wie oft eine plötzliche Abkehr vom Bisherigen, ein Umbiegen des erst eingenommenen Standpunkts, z. T. geradezu ein Rückgang zu scheinbar längst aufgegebener Anschauung stattfindet, ja wie sich der Standpunktwechsel innerhalb einer und derselben richterlichen Dezision und Deduktion vollzieht. Der angesponnene Faden wird plötzlich fallen gelassen — eine neue Motivation greift modifizierend ein und führt von dem ursprünglichen Gedankengang ab. So z. B. Einwirkung sozialpolitischer Erwägungen (Arbeiterschutz, Unfallgesetzgebung) als Motiv von Umdeutungen, die zu der sozialpolitisch wünschenswerten Subsumtion führen.

Die Darlegungen des Verf. sind nach Methode und Ergebnis zweifellos höchster Beachtung wert; besonders gilt dies auch von der Ablehnung des Versuchs, durch Abstraktion scheinbar gemeinsamer Einzelzüge mehrerer Rechte ein Weltrecht zu gewinnen. Der abgewiesene Standpunkt würde die Natur des Allgemeinen in der Tat völlig verkennen. Das rechtlich Allgemeine ist der logisch-normative Sinn, der mit gewissen sozialen Tatbeständen ohne weiteres gesetzt ist, die erst hierdurch zu rechtlichen werden und ihrem rechtlichen Sinn zufolge ihr Recht bereits in sich tragen[1]). Dieser Sinn ist es, der die sog. juristische Konstruktion ermöglicht, die ihrerseits nicht bloß zusammenfassender Natur ist, sondern juristisch inhaltliche und inhaltbestimmende Bedeutung hat. Kein Gesetzbuch kann an diesem ursprünglichen Sinne der rechtlichen Tatbestände vorübergehen, es muß diese Tatbestände mit ihrem Sinne annehmen, kann sie aber auch, um irgendwie verfolgter Gerechtigkeitsziele willen verwerfen, bezw. ihren ursprünglichen Sinn für das positive Recht durch positive „Bestimmung" modifizieren und ausgestalten („aliquid addere vel detrahere": fr. 6 pr. Dig. 1, 1). Mit fast immer zielsicherem Blick haben die römischen Juristen diese „naturalis ratio" in den rechtlichen Tatbeständen herauszuarbeiten verstanden — und hierauf beruht die von H. treffend hervorgehobene „zeitlose Geltung römischen Rechtseins", die, wie H. zeigt, dazu führen muß, daß der Rechtsunterricht sich zu den Wurzeln seiner Kraft im römischen Recht wieder zurückfindet, womit zugleich durch Wiederherstellung der Pandektenvorlesung dem Postulat geschichtlicher Besinnung Genüge getan würde. Wenn H. das Ueberwiegen des „Formalen" über das „Materiale" beim römischen Recht betont und wenn er, beiläufig bemerkt, daß es im Wesen der Sache begründet sei, wenn die „Kritik der juristischen Vernunft" nur ein Jurist „gemeinen Rechts"[2]) (Stammler) zu liefern vermochte, so ist dies wiederum eine höchst treffende Beobachtung. Aber es muß davor gewarnt werden, in logisch und sachlich unzulässiger Umkehrung dieses Sachverhalts den „Formalismus" der Stammlerschen Rechtstheorie mit der bedingenden Rechtsinhaltlichkeit zu verwechseln, die in den rechtlichen Tatbeständen selber als deren Sinn und teleologischer Gehalt (unabhängig von jeder positiven Regelung) gesetzt ist. Die römischen Juristen betätigen hier nicht bloß eine „Methode", ein „Ver-

---

1) Treffend Dernburg, Pand., 7. Aufl., Bd. I § 38 ad 2; in ontologischer Hypostasierung (aber den Grundgedanken gut erfassend) Reinach, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts, Husserls Jb., 1913, S. A., vgl. dort, S. 162, 163, über die Umbiegung der richtigen Erkenntnis ins Sozialpsychologische durch Burkh. Wilh. Leist.

2) Pandektenrecht.

fahren", eine „Art und Weise" des Erkennens. Vielmehr handelt es sich bei dem Ablesen der Rechtsfolge aus dem vorliegenden Material rechtlicher Tatbestände um einen Sachverhalt, der in dem St.schen „Formalismus" nicht recht zur Geltung gelangt. Auch H. läßt die phänomenologische Seite des Problems der Rechtsgeltung etwas stark zurücktreten — freilich aus einem anderen Motive als einem solchen, das einem Zurückgreifen auf den Formalismus Stammlers entspringen würde. Für H. handelt es sich darum, die „Rechtswirklichkeit", die Tatsächlichkeit des zur Durchführung kommenden „Rechts" in ihren psychologischen Hauptmomenten zu erfassen. Zu diesem Behufe knüpft H. nicht an Stammler, sondern an die Wertlehre Rickerts an. H. ist aber durch seine psychologische Einstellung nicht etwa einem völligen Uebersehen der logischen Seite des Geltungsproblems zum Opfer gefallen, wie seine Ausführungen S. 27 ff., 91 ff. und sonst zeigen, und er ist ebenfalls weit entfernt davon, Psychologist zu sein (auch der „versteckte Psychologismus" des Rickertschen Wahrheitsbegriffs ist bei H. vermieden).

Einzelne Inzidenzpunkte werden vielleicht noch einer anderen Auffassung zugänglich sein, ohne daß man genötigt wäre, in der Hauptsache in Gegensatz zu H. zu treten. So ist meines Erachtens die These von der „logischen Geschlossenheit" des Rechts mit der von H. treffend gelehrten Unabschließbarkeit des Materials und der „Rechtswirklichkeit" logisch wohl vereinbar und erleidet durch die Erkenntnis der dogmatischen Verwechselung materialer Wahrheit und Wissenschaft mit der Kodifizierbarkeit lediglich formaler Logik keinerlei Modifikation. Dann würde der Vorwurf dieser Verwechselung und des Versuchs, metaphysische Ergebnisse aus bloßen Schlußfolgerungen zu gewinnen, nicht zu richten sein gegen die Lehre von der Lückenlosigkeit des gerade darum für Erfüllungen im Speziellen in unendlicher Aufgegebenheit offenen normativen Systems, wie es durch „eine Rechtsordnung" dargestellt wird.

Uebrigens fällt auch wohl dem Stagiriten der von H. gerügte Irrtum nicht zur Last[1]). Mag man aber auch immerhin bezüglich solcher Inzidenzpunkte der H.schen Untersuchung die Darstellung vielleicht noch ergänzen und berichtigen können, dies ändert nichts an der großen Bedeutung, die dem Werk als Ganzem zukommt — und wir müssen dankbar bekennen und anerkennen, daß der Verf. die Gabe besitzt, einen positiven Rechtsstoff nach jeder Richtung hin, d. h. sowohl im rechtsgeschichtlich-philologischen wie im juristisch-systematischen Sinne restlos zu meistern und darüber hinaus zu allgemeinster Besinnung über die tief liegenden Problemzusammenhänge vorzudringen. So konnte er sich das Verdienst erwerben, der Wissenschaft, wo sie am problemreichsten und unwegsamsten uns entgegentritt, festes Land und sicheren Boden erobert zu haben.

Berlin-Halensee. Dr. Albert Pagel.

Israel, Walter, Zur wissenschaftlichen Fortbildung des Sozialismus. Eine erkenntnistheoretische Studie. Verlag Gesellschaft und Erziehung. Berlin-Fichtenau. 1921. 33 S.

Diese Schrift des sich selbst zur „Marburger Schule" zählenden Autors sucht eine kritische Grundlegung des wissenschaftlichen Sozialismus zu geben. Gemäß den Kantischen Fragen nach der Möglichkeit von Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik fragt Israel nach der Möglichkeit des Sozialismus als Wissenschaft. Hierbei nimmt er den Sozialismus nicht etwa in parteipolitischem Sinne bezw. als bloße Wirtschaftsordnung, sondern in seiner allgemeinsten sittlich-kulturellen Bedeutung. Sozialismus ist für ihn die Idee der sittlichen Gesellschaft, wissenschaftlicher Sozialismus die wissenschaftliche Lehre von dieser Idee und ihrer Durchführung. Das Kriterium für die Wissenschaftlichkeit des Sozialismus sieht der Verfasser in der Beziehung auf das geschicht-

1) Aristoteles lehrt vielmehr in der Nikom. Ethik gerade umgekehrt, daß der auf den Durchschnitt der Fälle (ἐπὶ πλεῖστον) zugeschnittene Spruch des Gesetzgebers steter Berichtigung und Ergänzung im Sinne der „Billigkeit" (τὸ ἐπιεικες) fähig und bedürftig ist.

liche Leben der Menschheit, während ihm zufolge der utopische Sozialismus dieser Beziehung ermangelt. Die sozialistische Idee ist für Israel die Hypothesis, welche das auf Erkenntnis der sittlichen Gestaltung der Gesellschaft ausgehende Denken an die historische Wirklichkeit heranbringt und durch diese verifizieren läßt. Damit tritt in den Mittelpunkt der Begriff der geschichtlichen Kontinuität; die ständige Wahrung dieser wird so zur fundamentalen methodischen Maxime des wissenschaftlichen Sozialismus. Zudem ist sich Israel durchaus darüber im klaren, daß die Idee des Sozialismus — wie jedwede Idee — eine unendliche Aufgabe ist, etwas, was immer wieder erstrebt werden soll, aber nie voll und ganz zu erreichen ist.

Berlin-Wilmersdorf. Dr. Kurt Sternberg.

Fränkel, Richard, Der Sinn des Rechts. Langensalza. 1921. Wendt u. Klauwell. „Die Bücher der Zeit" Nr. 20. 32 S.

Eine volkstümliche Darlegung über des Rechtes Wesen und Werden, die dem Stande der Wissenschaft ungefähr entspricht und zur Belehrung und Anregung des Laien nicht ungeeignet ist.

Berlin. Dr. Albert Pagel.

Kaufmann, Erich, o. ö. Professor an der Universität Bonn, Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie. Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft. Tübingen. 1921. J. C. B. Mohr. 102 S. 8°.

Verf., dessen z. T. vorzügliche, jedenfalls aber stets eindringende und fördernde Untersuchungen zur allgemeinen Rechtslehre und insbesondere zur Staats- und Völkerrechtstheorie wenigstens dem juristisch orientierten Leser bereits bekannt sind, sucht sich in dieser Arbeit durch Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus in der Rechtsphilosophie den Weg zu systematischem Neuaufbau zu ebnen. Die Arbeit ist Paul Hensel gewidmet, dem der Verf. nach seiner Mitteilung seine ersten philosophischen Anregungen verdankt — wie denn Kaufmann bekennt, daß er in seinen philosophischen Bestrebungen vom Neukantianismus ausgegangen sei, jedoch alsbald das Unbefriedigende dieser Philosophie empfunden habe. Er äußert sich darüber auf S. VI folgendermaßen: „Der metaphysikfreie, abstrakte Formalismus und der transzendentale Rationalismus und Intellektualismus, der die neukantische Philosophie charakterisiert, hätte mich zwar als Juristen auf ihm verwandte Erscheinungen der damals herrschenden rechtswissenschaftlichen Methodik führen können. Aber auf der einen Seite hatte das bewußt entstofflichende, von dem Anschaubaren und Erlebbaren entfernende Denken der Neukantianer, das über die ethischen, politischen, sozialen und kulturellen Probleme der Gegenwart hinweg nach den reinen Formen des transzendentalen Denkens strebt, in mir einen ungeheuren Anschauungs- und Stoffhunger erweckt, der mich in die Gefilde der rechts- und staatswissenschaftlichen, geschichtlichen und politischen Forschung und Praxis trieb, vermutlich letztlich aus einem — freilich dem neukantischen entgegengesetzten — philosophischen Bedürfnis: wer philosophiert, muß auch möglichst viel wissen, gesehen, erlebt haben, über was er philosophieren kann; sonst wird die Philosophie zu einer unfruchtbaren Spezialwissenschaft, die selbstgenugsam, aber unbeeinflußt und nicht beeinflussend, ein kathederhaftes Schattendasein im letzten verstaubten Winkel der universitas literarum und der Zeit führt. Und auf der anderen Seite glaubte ich, die Unfruchtbarkeit der herrschenden rechtswissenschaftlichen Methodik, je mehr ich mich mit den Problemen des sozialen, politischen und geschichtlichen Lebens beschäftigte, um so klarer erkennen zu müssen. Die sog. rein juristische Methode hatte die Rechtswissenschaft in eine ähnliche, von den Realitäten des gesellschaftlichen und politischen Lebens isolierte unfruchtbare Selbstgenugsamkeit geführt, unter deren wissenschaftlichen und soziologischen Auswirkungen wir heute zu leiden haben."

Verf. sucht die Rückkehr zu Kant als einen Akt der Rezeption darzustellen, bei der das Beste von Kants Philosophie sich verflüchtigt habe. Dieser

Gedanke ist eines der leitenden Motive der Schrift des Verfassers. Kaufmann beklagt, daß unserer Zeit eine echte Metaphysik fehle. Der Neukantianismus sei weder willens noch fähig, eine solche zu schaffen. Er habe durch das erkenntnistheoretische Vorurteil der Wissenschaft eine Bahn gewiesen, die zum Relativismus und Empirismus führen müsse. Zwar sei es nicht möglich, die großartige Metaphysik Kants, seine Lehre von der noumenalen Sphäre wieder zu neuem Leben zu erwecken, in der der Philosoph Sittlichkeit und Recht fest verankert habe. Aber es gehe doch nicht an, auf jeden metaphysischen Halt zu verzichten und, anstatt dem wahren Sein der Dinge auf den Grund zu gehen, die logisch gebotene Art und Weise der Stellungnahme zu den Dingen als das angeblich Wesentliche zu betonen, um das wirklich Wesentliche in nachträglicher Hinzufügung zu den methodischen Postulaten schlecht und recht irgendwie in Beziehung zu setzen. Die Folge dieser Einseitigkeit sei eine einseitig normative Rechtsbetrachtung mit ihrer destruktiven Tendenz gegenüber den irrationalen Mächten, den Realitäten, denen man mit dem Versuche, sie in bloße rechtliche Relationen aufzulösen, Gewalt antue. Dieser Versuch sei nicht minder willkürlich wie das unphilosophische Beginnen derjenigen, die lediglich kausale Zusammenhänge anerkennen wollen. Es sei eben ein Grundfehler, die gesamte Wirklichkeit in eine einzige Dimension projizieren zu wollen. Das Recht dürfe weder allein als Macht noch als bloße Norm, sondern es müsse im Sinne von Norm und Macht zugleich verstanden werden. Nur so sei eine allseitige Erkenntnis möglich. Entscheidende Sachverhalte wie Staat, Vertrag usw. seien nicht bald soziologische, bald juristische, sondern mit sich identische Tatbestände, welche nicht die Soziologie oder Jurisprudenz, jede in ihrer Weise verschieden, erzeuge. Daher könne wohl vorläufig und hypothetisch von einem bestimmten Gesichtspunkte aus an die Erscheinungen der sozialen Welt herangetreten werden. Aber bei solchen vorläufigen Bestimmungen dürfe es nicht bleiben.

Gegen die Stammlersche Lehre erhebt Verf. den Vorwurf, daß Stammler der den „Stoff" gestaltenden Norm die bloße „Form" untergeschoben und hierdurch sowohl das Recht wie die Wirtschaft „denaturiert" habe. Der Stammlersche Begriff des Rechts und die Stammlerschen „Kategorien" seien — wie Binder dargetan habe — „empirische Allgemeinbegriffe". Das „soziale Ideal" sei 1. ein lediglich negatives, 2. ein bloß moralisches Prinzip. Sein Gesamturteil über Stammler faßt der Verf. S. 20 dahin zusammen: „Es sind allerlei disiecta membra des Kantischen Bauwerks aus ihren tektonischen Zusammenhängen herausgerissen, beschnitten, behauen und transformiert, und dann ist aus ihnen ein ganz neues Gebäude errichtet worden, das nicht auf festen Fundamenten ruht, sondern in den luftleeren Raum hineingebaut ist."

Kaufmann hat wenigstens die Lehre Stammlers vom sozialen Ideal bereits früher in der Schrift: „Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus usw." S. 149 mit denselben Gründen wie in der gegenwärtigen Schrift abzuweisen gesucht. Wir sind der Meinung, daß Kaufmanns Kritik in diesem Punkte doch sicherlich zu scharf ist, da Stammler ja tatsächlich (freilich im Widerspruch mit seinem logisch-methodologischen Ausgangspunkt) sich nicht mit einem bloß negativen Kriterium oder gar einer bloßen Methode begnügt, auch einen durchaus nicht bloß für das Innenleben der Einzelperson brauchbaren Grundsatz aufstellt, sondern im Gegenteil in den Sätzen des Achtens und Teilnehmens eminent soziale Inhalte zur Geltung bringt. Ueberhaupt wird der Verf. Stammler insofern nicht ganz gerecht, als Kaufmann übersieht, daß bei Stammler ein Kern unverlierbar richtiger Grundeinsichten vorhanden ist, deren Preisgabe nach der Ueberzeugung des Referenten einen Rückschritt der Rechtsphilosophie bedeuten würde. Es ist nicht möglich, dies im Rahmen einer kurzen Besprechung beweisend auszuführen.

Kaufmann wendet sich sodann — S. 20, 21 ff. — dem „radikalsten Versuch, auf neukantischer Grundlage den reinen Rechtsformalismus durchzuführen", nämlich den Arbeiten Kelsens zu. Verf. zeigt hier, daß mit Kelsens „reinem Sollen" nicht auszulangen ist. Kelsen kommt, wie Kaufmann ausführt, auf dem Wege verfehlter Abstraktionstheorie zu einem „inhaltsleeren Allge-

meinbegriff" (S. 21). Verf. zeigt, zu welchen Konsequenzen die „Eindimensionalität" bloß normativer Betrachtung des öffentlichen Rechts bei Kelsen führe, der den eigenartigen Versuch mache, seinem metaphysischen Logizismus durch Hinzuziehung des Machschen Prinzips der Denkökonomie den empirischen Stoff anzupassen, um schließlich anzuerkennen, daß das Völkerrecht „zwar nicht jede faktische Macht als Rechtsmacht zu etablieren bemüht ist, aber doch nur eine bestimmte faktische Macht als Rechtsmacht gelten lassen will." Dies zeige, daß ohne soziologischen Unterbau die Rechtslehre ihren Halt verliere. Als Verdienst Kelsens erkennt Verf. an, „daß er alle jene Umkippungen aus dem bloß Formalen in die empirischen Substruktionen schonungslos und mit einer kritischen Schärfe, die ihresgleichen in unserer juristischen Literatur nicht hat, daß er alle die ‚Halbwahrheiten' als solche erkannt und aufgedeckt hat." Kaufmann nennt ihn den „Meister des Rechtsformalismus, der die anderen meistert" (S. 79). „Der Unterschied von Kelsen und den anderen besteht nur darin, daß diese bereits in den unteren Regionen ohne erkennbaren Grund bald hier, bald da, bald mehr, bald weniger, systemlos, ins bloß Faktische umkippen, während Kelsen das nur auf der letzten und obersten Stufe tut" (S. 80).

Eingehende Erörterungen widmet der Verf. (S. 35 ff.) der südwestdeutschen Philosophenschule. Er charakterisiert ihre Bedeutung für die Jurisprudenz und stellt den gewaltigen Einfluß dar, den die Schule in methodologischer Hinsicht auf die Rechtswissenschaft unserer Tage geübt hat. Verf. sucht zu zeigen, daß auch die südwestdeutsche Schule einen Abfall von Kant bedeute. Damit wäre sachlich über den Wert oder Unwert der Leistung dieser Schule freilich nichts gesagt. Es ist für jede Philosophie, die als Wissenschaft wird auftreten können, selbstverständlich, daß sie an Kant anknüpfen muß. Aber es ist ebenso selbstverständlich, daß wir bei Kant nicht stehen bleiben können. Gibt man zu, daß der wahre Kant mit dem historischen Kant nicht schlechthin identisch gesetzt zu werden braucht, so ist nicht bewiesen, daß durch Preisgabe der Dingansichlehre und der metaphysischen Auflösung der dritten Antinomie der wahre Kant aufgegeben sei. Es wäre also eine tiefergehende Erörterung darüber erforderlich, inwieweit die Kantische Lehre, als systematische Potenz genommen, trotz der angedeuteten durchgreifenden Veränderungen gegenüber dem historischen Kant zum Aufbau einer neuen Philosophie zu führen und deren Gehalt zu bilden vermöchte. Daß für Kant die erkenntniskritische Aufgabe nur die allerdings entscheidende Vorbereitung zu einer Metaphysik darstellen sollte, ist freilich unbezweifelbar. Aber es fragt sich, ob die metaphysische Position, zu der Kant selbst gelangt ist, und ob gerade die Ausführung der erkenntniskritischen Vorbereitung, die für den historischen Kant charakteristisch ist, nicht einer erheblichen Umgestaltung fähig und bedürftig sei, die um des kritischen Grundgedankens willen in seiner Gegensätzlichkeit zum relativistischen Empirismus wie zum rationalistischen Dogmatismus anderseits, der mit Hilfe bloß formaler Logik von beliebigen (dogmatischen) Prämissen aus Beliebiges zu beweisen vermag, dennoch den Namen der Kantischen Philosophie durchaus zu rechtfertigen vermöchte. Jedenfalls kann man sich in einem Punkte mit dem Verf. einig erklären: die Herabsetzung der Philosophie zur bloßen Erkenntnislehre, ja zu einer bloßen Methode ist von dem unsererseits betonten kritischen Grundgedanken himmelweit verschieden. Sie ist nicht nur unkantisch, sondern auch sachlich unzulässig. Es wäre nun die Aufgabe, diesem Punkt in allgemeinphilosophischer Untersuchung nachzugehen. Bedeutsame Ansätze hierzu liegen in der modernen Phaenomenologie Husserls vor. Ferner wären anderseits Rehmkes Ueberlegungen heranzuziehen. Indes hat sich der Verf. in der vorliegenden Schrift, wie er expressis verbis S. VII und VIII hervorhebt, nicht die Aufgabe gestellt, eine eigene positive Darlegung zu geben, wenn auch seinem kritischen Unternehmen selbstverständlich der eigene positive Standpunkt des Verf. als Voraussetzung zugrunde gelegt ist — eine fruchtbare Kritik kann ja überhaupt niemals bloß negativ sein, sie bedarf allemal der eigenen Einsicht des Kritikers in die Sache selber. Aber der Verf. hat sich in dieser Beziehung zunächst geflissentlich Zurückhaltung auferlegen wollen. So begnügt er sich damit, das seiner Meinung nach Fragmentarische und Lückenhafte auch der süd-

westdeutschen Gesamtansicht andeutungsweise aufzuzeigen. Hieran schließt sich eine kurze Würdigung der rechtsphilosophischen Darlegungen Binders, der nach eigenem Zeugnis der südwestdeutschen Schule zugerechnet sein will. Auch ihm gegenüber hebt der Verf. in beachtlicher Weise hervor, daß Binder für seine Rechtslehre die Kantische Philosophie nicht in Anspruch nehmen dürfe (S. 48 ff). Ferner versucht der Verf. seine eigene Lehre, die heftige Bekämpfung in der Literatur gefunden hat, gegen das Mißverständnis in Schutz zu nehmen, als handele es sich ihm um bloßen Machtkultus. Er habe stets lediglich die Erkenntnis zur Geltung bringen wollen, daß das Recht Norm und Macht in prästabilierter Harmonie fordere. Mit einem interessanten problemgeschichtlichen Rück- und Ausblick findet die Arbeit ihren Abschluß.

Des Verf. Stellungnahme erinnert zum Teil an die Rechtsphilosophie des unvergeßlichen Adolf Lasson, in der aristotelische Elemente mit einem abgeklärten Hegelianismus und der Ideenwelt Stahls sich verbanden. Auch mag auf Lassons Berliner Festvortrag zum 100jährigen Todestage Kants hingewiesen sein, da hier Kants metaphysische Intentionen treffend gewürdigt worden sind. Eine Erwähnung Lassons wäre immerhin nicht unwillkommen gewesen. Wenn der Verf. allerdings die von Lasson gezogene Konsequenz hinsichtlich des Völkerrechts nicht teilt, sondern gerade hier einen dem Richtigen sehr viel näher kommenden Standpunkt als Lasson einnimmt (vgl. vorläufig meinen Aufsatz: „Zur Rechtsnatur des Völkerrechts“ Ztschr. f. pos. Philos. Bd. 2 Heft 3 und 4, 1914, S. 197 ff.), so schließt diese freilich durchgreifende Abweichung doch anderseits eine nicht unerhebliche Verwandtschaft in den politisch-philosophischen Grundanschauungen Lassons und Kaufmanns keineswegs aus.

Auffallend ist es, daß der Verf. die gründliche Schrift Wielikowskis: „Die Neukantianer in der Rechtsphilosophie“ (München 1914) übergeht. Abgesehen von der Identität des Themas münden Wielikowskis Gedankengänge in eine ähnliche Tendenz zugunsten einer metaphysisch-soziologischen Lehre aus wie Kaufmanns Darlegungen.

Kaufmanns Schrift ist in vielen Punkten recht beachtenswert, auch für den, der sich, wie Ref., trotz mancher Uebereinstimmung in der kritischen Stellungnahme zum Neukantianismus die positive Ausführung der philosophischen Lehre anders denkt, als es der Ansicht des Verf. entsprechen möchte.

Berlin. Dr. Albert Pagel.

Kelsen, Hans, o. ö. Universitätsprofessor in Wien, Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechtes. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre. Tübingen. 1920. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 320 S.

Der Philosoph empfängt vom heutigen Stande der Rechtswissenschaft unter Umständen den Eindruck, daß sie sich noch in einem vorwissenschaftlichen Stadium, etwa in der Verfassung der vorkantischen Naturwissenschaft befinde: dies trotz der ununterbrochenen Versuche der jüngsten, zum guten Teil philosophisch interessierten und orientierten Juristengeneration, mit der großen übrigen, dicht um die Philosophie als zentrale Disziplin gruppierten Wissenschaftsgemeinde engere Fühlung zu gewinnen. Aber auch der Jurist kann sich des nicht ganz unbegründeten Eindruckes nicht erwehren, daß die Philosophie der Jurisprudenz fremder als anderen Einzelwissenschaften gegenüberstünde, daß die Philosophen, in deren Kreise ja in immer stärkerem Maße das Problem der Jurisprudenz Beachtung findet, gerade dieser Spezialwissenschaft zum Unterschiede von fast allen anderen nicht recht gerecht zu werden vermögen. Was gegenüber jeder anderen Spezialdisziplin geradezu ausgeschlossen wäre, trifft nämlich gerade gegenüber der Jurisprudenz zu: daß infolge einer relativ unklaren Vorstellung über das rechtliche Material, infolge — begreiflicherweise, ja geradezu notwendig-unzulänglicher Beherrschung der rechtlichen Erfahrung mitunter geradezu der Gegenstand der Jurisprudenz verfehlt wird. Der selbst dem gebildeten Nichtjuristen zur Verfügung stehende Schatz

von Rechtsnormen, auf Grund dessen der Rechtsbegriff unbedenklich bestimmt wird, ist ja in der Regel nicht größer als beispielsweise die Erfahrung eines Nichtzoologen von der Fauna, der etwa die Gruppe der Haustiere mit dem Tierreich einfach gleichsetzen würde. Eine derart begrenzte zoologische Erfahrung müßte wohl ebenfalls eine darauf aufgebaute zoologische Wissenschaft desorientieren. So erklärt sich denn auch meines Erachtens zum Teile, wenn auch nicht restlos, die immer wieder vorgenommene Verwechselung der Rechtsordnung mit der Moralordnung, die Einbeziehung des Rechtssystemes in ein höheres ethisches System aus der Tatsache, daß die Gruppe von Rechtsnormen, die sich inhaltlich (nicht auch, weil einem anderen Systeme angehörig, formell), mit den Normen einer Moralordnung decken, die geläufigsten, bekanntesten sind; es sind dies der Großteil der strafrechtlichen und ein Teil der zivilrechtlichen Vorschriften. Mit den etwa sonst noch bekannten, vermeintlich nicht allzu zahlreichen Rechtsnormen, die an sich moralisch irrelevant erscheinen, pflegt man sich wohl in der Erwägung abzufinden, daß sie nur Mittel zu dem ethischen Zwecke des Rechtes und daß sie im Gegensatz zu jenen für jede Rechtsordnung wesentlichen Normen einen unwesentlichen Bestandteil der Rechtsordnung darstellen. Eine solche Deutung würde aber tatsächlich einen überragenden Teil des gegebenen, nur eben zum größeren Teile unbekannten Rechtsnormenmateriales mißdeuten. Nur an einem außerrechtlichen Maße gemessen, erscheint der eine, und zwar im besonderen der moralisch irrelevante Teil der Rechtsordnung als bloßes Mittel für den Zweck des anderen Teiles, und nur vom Standpunkt eines außerrechtlichen Wertes kann man zwischen wesentlichen und unwesentlichen Bestandteilen der Rechtsordnung unterscheiden. An spezifischem Rechtswert sind die inhaltlich verschiedensten, auch die zahllosen moralisch irrelevanten Rechtsnormen einander gleich; der materiell mit einer Moralnorm zusammenfallende Strafrechtssatz „Du sollst nicht töten“ oder die Zivilrechtsnorm: „pacta sunt servanda“ haben keinen anderen, insbesondere keinen höheren Rechtswert als die einfache Verwaltungsvorschrift rechts oder links zu fahren oder etwa die Polizeivorschriften über das Meldewesen. Es sei nur die Feststellung gestattet, daß die Jurisprudenz ebenso eine besondere, von jedem anderen Wertsystem unabhängige Wertkategorie zum Gegenstande hat wie z. B. die Aesthetik oder die Grammatik.

Mit diesem kurzen Exkurse sollte nur in aller Kürze angedeutet werden, daß die im übrigen außerordentlich dankenswerten und lehrreichen Exkurse philosophischer Autoren in das Gebiet jener abseits gelegenen, fast vergleichslosen Spezialdisziplin, die wir in der Jurisprudenz zu erblicken haben, dargetan zu haben scheinen, daß die Einordnung der Rechtswissenschaft in das System der Wissenschaften im allgemeinen, der Brückenschlag zwischen Jurisprudenz und Philosophie im besonderen, von juristischer Seite vorgenommen werden muß, weil nur hier die für ein solches Beginnen unerläßliche eindringliche Vertrautheit mit dem positiven Rechte zu erwarten ist. Und es muß in philosophischen Kreisen anerkannt, zu diesem Zwecke aber allerdings erst bekannt werden, daß sich eine Reihe von Schriften juristischer Autoren, allen voran Rudolf Stammlers, ferner Julius Binders, Leonard Nelsons, Felix Somlos, insbesondere aber Hans Kelsens und neuestens Fritz Sanders — die Liste macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch! — jenem selbstverständlichen, von anderen Disziplinen schon längst erreichten Ziele beträchtlich angenähert haben.

Was insbesondere die Rechtslehre Hans Kelsens betrifft, so ist sie, abgesehen von zahlreichen, rechtstheoretischen Einzelproblemen zugewandten Monographien, in den beiden Hauptwerken „Hauptprobleme der Staatsrechtslehre“ (Tübingen 1911. Verlag J. C. B. Mohr, 709 S.) und „Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre“ (derselbe Verlag 1920. 320 S.) niedergelegt[1]). Was die Rechtslehre Hans

1) Für eine nähere Orientierung über Kelsens Rechtstheorie vergl. meine in Band 41 Heft 2 des Archivs des öffentlichen Rechts (Tübingen) erschienene Abhandlung über Hans Kelsens System einer reinen Rechtstheorie.

Kelsens, namentlich in ihrer im zweiten Werke gewonnenen vervollkommneten Gestalt, vom philosophischen Standpunkt bemerkenswert macht, ist die selbstverständliche, in Juristenkreisen aber vor kurzem wohl noch unerhörte Tatsache, daß sie die bewußte und beabsichtigte Anwendung des philosophischen Systemgedankens auf die Rechtswissenschaft darstellt. Im Gegensatz zu dem in den „Hauptproblemen" gewonnenen einzelstaatlichen Rechtssysteme gelangt nun Kelsen in seinem neuesten Werke zu einem die sämtlichen Einzelstaatsordnungen als Teilordnungen umfassenden Weltrechtssysteme. Freilich behauptet Kelsen nicht die Ausschließlichkeit dieser Konstruktion des positiven Rechts, sondern gibt auch die Möglichkeit einer auf den Einzelstaat abgestellten Rechtskonstruktion zu. Aber auch bei dieser Konstruktion müssen die Völkerrechtsordnung und die übrigen Staatsrechtsordnungen gleichwohl in den Systemzusammenhang der zum Ausgangspunkt genommenen und zur Universalordnung erhobenen Einzelstaatsordnung eingeordnet, als deren Teilordnungen gedeutet werden: denn niemals kann das einheitliche Rechtsmaterial — wie ihm in der herrschenden Rechtswissenschaft nur noch zu häufig widerfährt — auf eine Mehrzahl von einander als unabhängig und zugleich gleichgeordnet gedachter Systeme verstreut werden. — Es wäre, wie nur nebenbei bemerkt sei, ein Mißverständnis von Kelsens Aufstellungen, wenn man die von ihm behauptete Möglichkeit einer doppelten oder mehrfachen Deutung des gesamten Rechtsmaterials mit der bisherigen Annahme des Bestandes mehrerer Rechtssysteme verwechseln würde, die erst in ihrer Summierung die gesamte Rechtserfahrung erschöpfen. Kelsen wollte, wenn wir ihn recht verstehen, nur den Dualismus einander ergänzender, nicht den einander ausschließender Rechtssysteme überwinden.

Abschließend betrachtet Kelsen die Ergebnisse seines Werkes sub specie der großen Weltanschauungsgegensätze (S. 314 ff.). Die einzelstaatliche Konstruktion der Rechtsordnung, oder, wie sich Kelsen ausdrückt, die Theorie vom Primat des Staates, ist verhältnismäßig individualistisch-subjektivistisch, und sie ist der wissenschaftliche Mantel des Imperialismus. Die völkerrechtliche, weltrechtliche oder weltstaatliche Konstruktion der Rechtsordnung, mit Kelsens Ausdruck: die Theorie vom Primat des Völkerrechtes, entspringt kollektivistischem, objektivistischem Denken, und sie ist die rechtstheoretische Grundlage des Kulturideals des Pazifismus. Kelsens Werk, mit dessen Einzelheiten man sich nicht restlos zu identifizieren braucht, das aber als Ganzes zum Bedeutendsten gehört, was das Schrifttum über Recht und Staat hervorgebracht hat, läßt erkenntnismäßig die Wahl zwischen den beiden angedeuteten grundsätzlichen rechtstheoretischen Positionen offen. Willensmäßig ergreift aber unser Autor sehr entschieden Partei, indem seine im übrigen hinreißend geschriebene Schrift, die Grenzen der Rechtstheorie an diesem Punkt bereits überschreitend, in eine ethische Apotheose des Primates der Völkerrechtsordnung ausklingt.

An Einzelergebnissen der Schrift sei nur mit der gebotenen Kürze die Parallele zwischen Jurisprudenz und Theologie (S. 21) hervorgehoben, worüber sich bereits in Kelsens Monographie über Staatsunrecht (in Grünhuts Zeitschrift für das private und öffentliche Recht der Gegenwart, Jahrgang 1913) Vorbemerkungen finden. — Von nicht bloß rechtstheoretischem Wert sind ferner auch die aus Anlaß der Konfrontation der Völkerrechts- und Staatsrechtsordnung angestellten grundlegenden Untersuchungen über das mögliche logische Verhältnis mehrerer Normsysteme (S. 102–120).

In der Vorrede bittet Kelsen „eine philosophische Kritik um Nachsicht", da er „als Jurist, nicht als Berufsphilosoph" und für Juristen schreibe, denen die strenge Sprache reiner Erkenntnis nicht geläufig sei, weshalb er an einen unwissenschaftlichen Sprachgebrauch anknüpfen musse, um sich überhaupt verständlich zu machen. Man darf erwarten, daß nicht bloß die Terminologie des besprochenen Werkes, sondern selbst die in ihm entwickelte Rechtstheorie auch vor dem Forum philosophischer Kritik in Ehren bestehen kann.

Wien. Prof. Dr. Adolf Merkl.

Koppelmann, W., Dr. phil., ord. Honorarprofessor an der Universität Münster, Einführung in die Politik. Bonn und Leipzig. 1920. 274 S.

Der Verfasser will in seinem Buch eine theoretische Grundlegung für die Aufgaben der Praxis geben. In Verfolgung dieses Ziels sucht er zunächst nach der im Wesen des Staats begründeten Grundaufgabe desselben, und prüft dann an diesem umfassenden Zweck des Staats die Forderungen, die man zu stellen hat an die Form des äußeren und inneren Staatsgefüges und an die Wirksamkeit des Staats, nämlich an die Gesetzgebung.

Nach Durchprüfung der Hauptstaatsformen, die wir bis auf unsere Zeit im geschichtlichen Leben wirksam gesehen haben, und nach Darlegung der Lehren über Enstehung, Zweck und Wert des Staates an sich, die die Geistesgeschichte bisher gezeitigt hat, kommt er zur Aufstellung seiner eigenen, kurzen Formel über Wesen und Aufgabe des Staats: der Staat ist eine Organisation zum Zweck der Sicherung des Friedens im Innern und zum Schutze gegen äußere Angriffe. Er befindet sich mit dieser Formel in der Nähe von W. v. Humboldt, wie dieser in seinen ersten staatspolitischen Schriften sich ausspricht. Alle Aufgaben, die nun bei steigender Zivilisation in den Wirkungsbereich des Staats gefallen sind, werden an jener Grundbestimmung geprüft. Es zeigt sich da, daß es eigentlich kein Gebiet des Lebens gibt, weder irgend ein theoretisches, noch ein praktisches, das nicht unter diesem Gesichtspunkt irgendwie auch in die Interessensphäre des Staats fallen müßte. Insbesondere erweist es sich, daß die, in dieser Hinsicht viel umstrittenen, Gebiete der Religion und der Ethik unlösbar sind, sowohl aus dem Wirken des Staats als auch, eben darum, aus seiner Fürsorge. Das Wie bleibt nur Gegenstand sowohl des theoretischen Forschens als auch des praktischen Erweisens. Auch die Frage nach der Größe und der Macht des Staats und nach seiner wirtschaftlichen Betätigung muß ihre grundlegende Lösung finden an der oben dargelegten Formel.

Folgt man im allgemeinen den Darlegungen des Verfassers mit Zustimmung, und gibt man ihm zu, daß fast das ganze Seins- und Wirkensbereich des Staats seine Umgrenzung finden könnte an der von ihm aufgestellten Formel, so möchte man doch das so schwer zu fassende Wesen „Staat“ und die Beziehungen von Staat und Mensch tiefer begründen, als es der Verfasser unternimmt.

Wir denken an die Grundlegung, die Hegel diesem Verhältnis gibt. Zunächst ist der Staat der Ausdruck des Geistes einer bestimmten Volksgemeinschaft. Eben aus dem besonderen Geist jedes Volkes muß dieses sich, wenn es überhaupt begabt und reif genug dazu ist, seine eigene Form des Staats schaffen. Parallelen mit früheren historischen Gebilden, und der Vergleich mit anderen gleichzeitigen Staatsbildungen können daher nur bedingte Geltung haben. Das sagt der Verfasser auch, allein er sucht nicht nach der Idee, die dem deutschen Staatswesen zugrunde liegt und die alle seine Beziehungen durchwalten muß.

Diese Idee wäre nach Hegel, daß der Staat die Verkörperung der sittlichen Idee sein soll, die ein Volk beherrscht. Da nach ihm diese sittliche Idee Ausdruck findet in der Religion eines Volkes, so muß darum (nicht aus Gründen der inneren Sicherheit) der Staat ein religiöser sein, oder er ist überhaupt noch nicht Staat. Da Kunst und Wissenschaft, in anderer Weise, auch ein Ausdruck der Religion sind, so rührt es daher, daß der Staat durchdrungen sein muß von Kunst, Religion und Wissenschaft, oder, anders ausgedrückt, daß das lebendige, handelnde Leben des Staats alle diese Gebiete durchfluten muß, die Form, in der das geschieht, ist in der Geschichte wandelbar, sie ist immer neu zu entwickeln und zu gestalten nach der Freiheit, die ein Volk gewonnen hat, und hier heißt Freiheit die Entwicklung zur Einheit des sittlichen Willens der Gesamtheit, der sich im Staat verkörpert. Als Grundidee der Personen, die den Staat bilden, möchten wir Hegels Theorie der großen Männer hinstellen.

Sie handeln mit ihrer ganzen Kraft und Umsicht für ihre Lebenszwecke, aber, weil ihr Charakter groß und ihre Einsicht bedeutend ist, so erweitern sich ihre eigenen Zwecke zu den Zwecken des Ganzen. Sich selbst dienend, dienen sie dem Staat und meist, über den Staat hinaus, der Menschheit.

Von hier aus löst sich die Frage nach der Haltung des Staates in der inneren und äußeren Politik, denn auch der Staat ist mehr noch als eine Or-

ganisation, er ist eine Persönlichkeit. Er muß mit höchster Kraft die Zwecke verfolgen, die sein eigenes Leben zur vollen Entfaltung bringen. Hat dieses Leben einen sittlichen Wert, so ist seine Durchsetzung sittlich, auch wo sie scheinbar fremde Rechte beeinträchtigt, und — dies ist nicht zu übersehen — sie wird in solchem Falle immer auf im Grunde sittlichem Wege geschehen.

Wir möchten glauben, daß von einer solchen einheitlichen Auffassung des Staatswesens, nach Wegräumung der Hemmungen, die in einer vergangenen Epoche die freie und rege Betätigung am Staatswesen zurückhielten und hinderten, neue Kräfte der Staatsbildung sich regen würden, und daß aus diesen Kräften heraus sich die fruchtbare Gestaltung aller Einzelbeziehungen zwischen dem Staat, wie er sich in seiner Verfassung darstellt, und zwischen allen Lebensgebieten, die von ihm berührt werden müssen, bilden läßt.

Idee und Gestaltung in Raum und Zeit werden immer weit von einander abweichen, aber von der Stärke der Idee wird die Schönheit der Gestaltungen (was in diesem Falle ihre Freiheit und Zweckerfülltheit heißt) abhängen.

Berlin. Dr. Margarete Calinich.

Latte, Kurt, Dr. phil., Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland. Tübingen. 1920. 8°. 116 Seiten. Preis geheftet 14 Mark und 75% Teuerungszuschlag.

In einer philologisch sorgfältigen, dabei faßlich und übersichtlich geschriebenen Darstellung zeigt Latte im Bereiche des griechischen Rechtslebens den Einfluß religiöser Vorstellungen. Die Rechtssatzung sucht „die ethischen Forderungen zu verwirklichen, ... die man als unbedingt verpflichtend und deshalb als göttlich empfand", sie folgt dabei „dem Wandel der Anschauungen". Ursprünglich steht der Glaube an das Göttliche so fest und greifbar im Gemüte des Menschen, daß in der Nötigung zur Eidleistung, wodurch der Schuldige sich den Göttern überantwortet, schon der Strafvollzug liegt. Diese Rechtsauffassung zeigt sich besonders in den älteren Zeiten im Verfahren (I. Kap.), in den Strafen (II. Kap.) und den Rechtsgeschäften (III. Kap.). Darum treten, namentlich in Athen, mit dem Erstarken der staatlichen Gewalt, diese sakralen Formen zurück, ohne doch sich ganz zu verlieren. Ja, im Ausgange des Altertums gewinnen sie entsprechend der langsam aber sicher aus dem Grunde der Volksseele anschwellenden metaphysisch-religiösen Einstellung von neuem an Bedeutung und bereiten das Kirchenrecht vor, das nun, in genauer Fassung ausgearbeitet, jene alten Anregungen verwirklicht. — Die Arbeit ist für die geschichtsphilosophische Betrachtung nicht unergiebig. Sie weist auf einem ganz anders gearteten Gebiete die Strömungen nach, die auch in der eigentlichen Philosophie der Zeit sich äußern. Ueberall beweist der Verfasser ein für allgemein geistesgeschichtliche Fragen offenes und geschultes Auge. Wünschenswert wäre es für den Philosophen gewesen, wenn er die geistesgeschichtliche Skizze, die er in seinem Rückblick (S. 112—113) gibt, zu einem besonderen Kapitel ausgestaltet hätte. Gerade in allgemeinen Aeußerungen über das Altertum wird heute so viel gesündigt, daß jedes zugleich fachmännische und philosophisch einsichtige Urteil zu begrüßen ist.

Halle a. S. Privatdozent Dr. O. Wichmann.

Siegel, Carl, o. ö. Professor an der Universität Czernowitz, Platon und Sokrates. Leipzig. 1920. Verlag von F. Meiner. 8°. 106 Seiten. Preis 10 Mark.

Ein einheitlicher Erklärungsgrund, ein „Universalschlüssel" zum Verständnis Platons muß gefunden werden, denn „nur insofern man eben diesen Standpunkt bejaht, ist man von der Philosophie Platons, resp. der Metaphysik Platons zu sprechen berechtigt." Diesen Schlüssel sieht Siegel in der These: „Platons Metaphysik stellt den Versuch dar, des Sokrates Persönlichkeit, Wirken, Leben und Sterben philosophisch zu erklären und zu rechtfertigen" (S. 5). Deshalb versucht zunächst Siegel unter Benutzung von Xenophon „als Quelle für Sokrates" (I. Kap.), das „Bild der sokratischen Persönlichkeit" (II. Kap.) zu gewinnen. Er sieht den Kernpunkt von Sokrates

Wirken in einem aufs Gemeinwohl gerichteten, sozialen Militarismus, und wenn aus solcher „Militärmoral“ sein freiwilliger Tod nicht verständlich erscheint, so ist wohl anzunehmen, daß Sokrates sein Vertrauen auf die gute Sache gelegt habe, dann aber, als er seine Täuschung erkannte, mag wohl die Erfahrung „den letzten Rest von Liebe zum Leben ihm genommen haben.“ Eine wirkliche Lehre hat nach Siegel bei Sokrates nicht vorgelegen. „Nicht seine Lehre findet“ bei Platon „ihre Fortsetzung oder Umgestaltung“, sondern Platons Problemstellung ist: „Wie ist ein solches Phänomen, wie die Sokratität, möglich und verständlich.“ „Sokrates übliche philosophiegeschichtliche Stellung wäre nicht berechtigt, wenn er nicht einen Platon gefunden hätte.“ — Ich finde, hier ist die unmittelbare philosophische Anregung, die Sokrates gegeben hat, doch zu gering bewertet. Zwar keine Lehre, aber eine allerdings schwer faßbare Problemstellung hat Sokrates gegeben, und außer Platon gehen doch, um nur die bedeutendsten zu nennen, auch die kynische und kyrenaische Schule auf ihn zurück.

Die weitere Ausführung will nun „Sokrates als Problem der Platonischen Philosophie“ (III. K.) in dem Sinne nachweisen, daß überall da, wo es sich um einen weiteren Fortschritt in der platonischen Metaphysik handelt, Sokrates im Mittelpunkt stehe. So seien z. B. Laches, Kratylos, Euthydem und Menexemos ohne diese Zentralstellung des Sokrates und es fehle hier auch ein konstruktiver Ertrag. Dasselbe soll nun aber auch von Staat und Theätet gelten. Wir lernen nach Siegel in ihnen nicht Sokrates „von irgend welcher speziellen Seite her kennen“, und andererseits ist „keines der beiden Werke konstruktiv im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. ist Ausdruck der eben gemachten Entdeckung eines neuen Elementes und Bausteines für das metaphysische Gebäude“ (S. 39). — Man ist versucht, für den Staat beides, für den Theätet eines von beiden zu bestreiten. Denn um von vielen anderen abzusehen, worin der Staat aufbauend im allerhöchsten Sinne ist, so ist die zentrale Erörterung der Idee des Guten der metaphysische Eckstein des ganzen metaphysischen Gebäudes und diese Aufstellung ist in höchst persönlicher Weise an Sokrates und seine persönliche Meinung geknüpft (506 DE ff.). Andererseits ist es m. E. nicht angängig, dem Theätet den wirklich konstruktiven Gehalt daraufhin abzusprechen, daß in ihm „die Ideenlehre z. B. explicite überhaupt nicht hervortritt“ (S. 40). Man braucht demgegenüber nur auf die Lehre von den Urbestandteilen und vom Nichtseienden hinzuweisen. Gerade weil er über die Ideenlehre hinausgeht, ist dieser Dialog für Platons Erkenntnistheorie und Metaphysik so wichtig. Wie künstlich die Hereinbeziehung der Persönlichkeit des Sokrates gelegentlich wird, zeigt die Behauptung, daß man beim Timaios, „noch ein letztes Mal von unserer Grundhypothese Gebrauch machend“, sagen könnte, „unser Dialog wolle die Frage beantworten: Wie muß die Natur gedacht werden, in der ein Mensch wie Sokrates auftreten konnte?“ In Staat und Theätet die volle Einbeziehung der sokratischen Persönlichkeit bestreiten, im Timaios, — der allerdings von metaphysischem Gehalte strotzt —, sie aufrecht erhalten wollen, das erscheint gewagt. Siegel hätte besser getan, einfach den Zusammenhang der metaphysischen Aufstellungen mit der Ausdeutung der sokratischen Persönlichkeit zu verfolgen. Er hätte dann, wenn auch keinen „Universalschlüssel“, doch einen äußerst wichtigen und anregenden Gesichtspunkt entwickelt, und seine feinsinnigen und lesenswerten Ausführungen nicht durch die Gewaltsamkeit solcher Deutungen beeinträchtigt. — Aus dem Schlußteil (V.), der die Chronologie behandelt, sei noch erwähnt, daß auch Siegel aus sachlichen Gesichtspunkten zu einer Stellung des Phädrus nach dem Menon und vor dem Symposion kommt. Ich halte diese Ansetzung im Gegensatz zu der aus Ueberschätzung der Anamnesislehre hervorgegangenen Ansetzung bei Wilamowitz (nach dem Staat) für die einzig richtige, setze allerdings nicht mit Siegel vor, sondern nach dem Phädon.

Halle a. Saale. Privatdozent Dr. O. Wichmann.

Metzger, Wilhelm, Dr. phil., weiland Privatdozent an der Universität Leipzig, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Mit einer Einleitung: Prolegomena zu einer Theorie und Ge-

schichte der sozialen Werte. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Dr. Ernst Bergmann, a. o. Professor an der Universität Leipzig. Heidelberg. 1917. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. VIII und 345 Seiten.

Das Buch behandelt nach einer systematischen Einleitung die Ethik, Gesellschafts-, Rechts- und Staatsphilosophie Kants, Fichtes, der Romantik und (in einem Bruchstück) Hegels. Der Schwerpunkt liegt, abgesehen von der in ihrem Grundgedanken gehaltvollen, aber leider skizzenhaften Einleitung, in der Behandlung der praktischen Philosophie Kants. Hier entwickelt der Vf. eine neue und glückliche Auffassung der Kantischen Theorie. Der Bericht soll sich demgemäß auf diese ersten beiden Abschnitte beschränken und sie dafür etwas ausführlicher behandeln.

1. Die Einleitung behandelt unter anderem die Bedeutung der gesellschaftlichen Grundverhältnisse für den Inhalt der jeweiligen Ethik. Mit Recht weist Vf. darauf hin, daß jedem Grundverhältnis eine besondere Ethik entspricht, und daß jede menschliche Gesellschaft jede diese Formen nebeneinander ausgebildet hat. Solcher Grundverhältnisse unterscheidet M. drei: das Gemeinschafts-, das Rechts- und das Gewaltverhältnis, denen er eine Liebes-, eine Rechts- und eine Gewaltethik entsprechen läßt. Zunächst, wie gesagt, bestehen diese nebeneinander, jede giltig für ihr besonderes Lebensgebiet. Tatsächlich beharren sie doch nicht in dieser Gleichberechtigung, sondern je nach der Persönlichkeit wird jeweilen eine von ihnen bei einem Denker dominieren, wie z. B. bei Nietzsche die Gewaltethik. Auch verschiedene Zeitalter sind hierin verschieden. Nach M. sind heute nicht nur die Kriegswerte einem starken „sittlichen Verdacht- und Widerwillen ausgesetzt, sondern auch die Liebeswerte, Hingabe und Pietät stehen vielleicht nicht mehr in so hohem Preise wie in naiveren Zeitläuften; dagegen sind die Bürgerwerte Korrektheit, Arbeit und Beruf, Pünktlichkeit, Einhaltung von Pflicht und Recht, sicher niemals so tief und allgemein dem Wertbewußtsein eingegraben gewesen, wie im heute bürgerlich-industriellen Europa und Amerika“ (S. 20). In Wirklichkeit ist hier freilich Gewalt mit Macht verwechselt, genauer gesagt, nicht unterschieden zwischen geregeltem und ungeregeltem Machtgebrauch; es ist nämlich das Gewaltverhältnis, obwohl mit dem Machtverhältnis eng verwandt, doch von ihm zu unterscheiden. Tatsächlich unterscheiden wir in der Soziologie vier Grundverhältnisse: Gemeinschaft, Rechtsverhältnis, Kampf- und Machtverhältnis. Das bloße Gewaltverhältnis dagegen ist ein Verhältnis für sich, das außerhalb der „gesellschaftlichen“ Grundverhältnisse steht. 2. Wie Nietzsche der klassische Vertreter der Kampf- und Machtmoral oder die christliche Moral der typische Ausdruck einer Gemeinschaftsmoral, ebenso ist Kant der klassische Vertreter der Rechtsmoral. Auch in der Ethik schweben ihm durchweg Rechtsverhältnisse vor, und ihr letzter Sinn kommt auf die Forderung hinaus, das menschliche Zusammenleben überall auf Rechtsverhältnisse aufzubauen; das ist der Grundgedanke des langen und gehaltvollen Abschnittes über Kant. Bei der Analyse seiner Ethik ist M., können wir sagen, von dem Bestreben geleitet, hinter den formalen Eigentümlichkeiten seiner Lehre, die zunächst als das ausschließlich Eigentümliche seines Systems erscheinen, gewisse inhaltliche Besonderheiten zu erkennen, bei denen sich dann insbesondere enge Beziehungen der Kantschen Moral zum Rechtsverhältnis ergeben. M. beginnt mit der Unterscheidung zwischen der subjektiven und der objektiven Seite der Kantschen Ethik. Die subjektive Seite wird bezeichnet durch Begriffe wie „Vernunft“, „Pflicht“, „Autonomie“ usw. Als objektive Eigentümlichkeit tritt uns zunächst das logische Prinzip der Allgemeinheit, der Rationalität und Gesetzlichkeit entgegen; dahinter aber das teleologische Prinzip der Menschheit, vermöge dessen jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst anerkannt und mit der Achtung, die seiner Würde gebührt, behandelt werden soll. Schon in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten und noch auffälliger in der Kritik hat Kant freilich die reine logische Fassung vor der teleologischen geflissentlich bevorzugt. — M. betont weiterhin, daß Kant berechtigt war, sein Moralprinzip als ein formales den materialen Prinzipien der Glückseligkeit und der Vollkommenheit entgegenzustellen: ein höchstes Gut zu suchen, lehnt seine Ethik ausdrück-

lich ab, sich damit begnügend, den menschlichen Dingen, so wie sie sind, eine gewisse Form und Ordnung zu geben. Von einer Kulturethik ist bei ihm nicht die Rede. Indem Kant alle anderen Motive des sittlichen Handelns als das strenge Pflichtbewußtsein ausdrücklich ablehnt, insbesondere auch Liebe, Begeisterung, Religiosität nicht als vollwertige sittliche Triebfedern gelten läßt, so bedeutet das auch in sachlicher Hinsicht eine bestimmte Einschränkung seines ethischen Lebensideals. „Kants ethische Gesinnung, die man aber durchaus nicht für die einzig mögliche Sittlichkeit halten darf, ist ganz eigentlich die Rechtlichkeit, d. h. diejenige Haltung, welche mit gleichsam wissenschaftlicher Objektivität allen menschlichen Dingen ihr Recht widerfahren läßt.“ Gegenüber der Liebesethik wie der naturalistischen Kampf- und Machtethik ist „selten oder niemals so rein und vor allem so ideal, aber auch so einseitig“ die Rechtsethik vertreten worden wie von Kant. Das „Recht der Menschen, dieser Augapfel Gottes“, ist für ihn der Kern aller Sittlichkeit. Menschenliebe erscheint ihm im Grunde nur als eine „moralische Schwärmerei“. Jeder Machtwille aber, der sich eines Rechtsbruchs schuldig macht, jede Handlung des Notstandes, z. B. die Notlüge, erscheint Kant ungeachtet aller Dringlichkeit der Antriebe grundsätzlich wegen ihrer Verletzung der Rechts- und Moralordnung als ein schweres Unrecht.

M. betont dabei, daß diese Stellung Kants nicht nur durch eine gewisse Einseitigkeit, sondern auch durch positive Kräfte, vor allem durch eine fast religiöse Begeisterung für das „Recht der Menschen“ bestimmt war. Er scheint mir dabei freilich in der Schätzung der Kantschen Ethik, für die er sich im Prinzip in zutreffender Weise auf die grundlegende Bedeutung des Rechtes für das moderne Wirtschafts- und Gesellschaftsleben überhaupt beruft, doch zu weit zu gehen. Dagegen trifft es gewiß zu, wenn M. in origineller Weise die Eigenart der Kantschen Ethik mit gewissen Bewegungen seiner Zeit in Zusammenhang bringt, nämlich mit dem Kampf gegen die feudale Gesellschaftsordnung und dem Drängen auf eine neue „demokratische“ Gesellschaftsordnung, die den naturrechtlichen Forderungen der Freiheit und Gleichheit entsprechen sollte. Patriarchalisches Wohlwollen und allgemeine Menschenliebe versuchten damals vergeblich, die Schäden der alten Gesellschaftsordnung auszubessern: darauf sei Kants Verurteilung der bloßen Menschenliebe und ihre Zurückstellung hinter die Erfüllung der strengen Rechtspflichten zurückzuführen. Als große Aufgabe der Zeit habe ihm mehr unbewußt als bewußt eine Reform der Gesellschaftsordnung vorgeschwebt, die die Rechte unter den Menschen anders verteilen sollte. Für ihre Durchführung aber war eine Gesinnung erforderlich, die das Recht zum Angelpunkt der Sittlichkeit macht.

In den Einzelausführungen bekennt sich M. zunächst ebenfalls zu der Anschauung, daß die Formel des kategorischen Imperativs keine eigentliche Erkenntnisquelle für das sittliche Urteil bedeutet, sondern mehr einen didaktischen Wert hat, indem sie uns den betreffenden Tatbestand gleichsam unter einem Vergrößerungsglase zeigt. — Bei der Durchführung der Sittenlehre hat Kant sich nicht auf die eigentlichen Rechtswerte beschränkt, sondern auch den „höheren“ Lebenswerten, der Liebe und „Teilnehmung“, wie auch der Vollkommenheit eine Position im Reiche der Werte zugestanden. Darin liegt, sagt M. wohl mit Recht, eine Unfolgerichtigkeit, sofern die sittlichen Aufgaben der letzteren Art sich logischer Weise aus dem Kantschen Moralprinzip nicht ableiten lassen, indem sie sowohl dem Prinzip der Allgemeinheit und Rationalität als dem der (bloßen) Menschenwürde zuwiderlaufen. Die ganze Charakteristik der Moralgebote als Gebote von unbedingt allgemeinem und notwendigem, daher a priori angebbarem Charakter paßt eben nur auf die sogenannten „vollkommenen“ Pflichten. — Es entspricht dem hier angedeuteten Gegensatz einigermaßen, wenn Kant in der Metaphysik der Sitten dem Gebiet der Rechtspflichten die „Form“ zuweist, für die irrationalen Tugendpflichten aber die Termini „Materie“ und „Zweck“ verwertet.

Berlin. Alfred Vierkandt.

Stammler, Rudolf, o. ö. Professor an der Universität Berlin, Sozialismus und Christentum. Erörterungen zu den Grundbegriffen und Grundsätzen der Sozialwissenschaft. Leipzig. 1920. Verlag von Felix Meiner. Geheftet 18,75 Mark, gebunden 25 Mk. VII und 171 Seiten.

Rudolf Stammler hat durch sein bedeutsames, von den einen lebhaft begrüßtes, von den andern scharf angegriffenes Werk „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung", das 1914 in dritter Auflage erschienen ist, schon vor beinahe einem Vierteljahrhundert (1896) in den Kampf um die theoretische Grundlegung des Sozialismus wirkungsvoll eingegriffen. Wir haben seine Leistung damals in einem Sonderaufsatz unter dem Titel „Eine Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage" in den „Kantstudien" (I. 197 ff.) gewürdigt und haben auch in unserer „Geschichte der Philosophie (Bd. II § 72. 3) ausführlich darauf hingewiesen. Ebenso auf seine rechtsphilosophische Ergänzung jenes sozialphilosophischen Werks in der „Lehre vom richtigen Recht" (1902); wozu dann 1911 noch die umfassende „Theorie der Rechtswissenschaft" trat. Wir dürfen uns daher in der Besprechung der jetzt veröffentlichten kleineren Schrift kurz fassen.

Denn Stammler hat, wie zu erwarten war, in allen wesentlichen — und als das Wesentliche betrachtet er mit Recht auch in der Sozialphilosophie, mit Kant und dem Kritizismus, die geübte Methode — seinen Standpunkt von 1896 beibehalten, wenn auch die Art der Darstellung, auf 164 Kleinoktavseiten, eine populärere und gedrängtere ist. Leicht freilich schreibt er niemals, und die Zuhörer seiner Vorträge im „Apologetischen Seminar" zu Wernigerode Oktober 1919, aus denen die Schrift hervorgegangen ist, werden sich schon haben anstrengen müssen, um seinen Gedankengängen zu folgen, die gleich mit ziemlich abstrakten Themen einsetzen, während die dazwischen eingeschalteten historischen Partien, z. B. Abschnitt 13: „Zur Geschichte der sozialistischen Bestrebungen, die Geschichte der sozialen Theorien (Abschnitt II), die Uebersicht über christlich-sozialistische Versuche (S. 74, 89) u. a., trotz ihrer sehr gedrängten Zusammenfassung, den Fachmann wie den Laien in gleicher Weise anziehen werden.

Das eigentlich Neue, wovon in den früheren Werken des Verfassers, wenigstens unserer Erinnerung nach, nichts zu finden war, ist die Wertung des Christentums im Verhältnis zum Sozialismus. Und hier scheint mir doch bei dem das Gefühlsleben sonst gern und mit Recht aus der Wissenschaft ausschließenden Verfasser das Gefühl, die persönliche Ueberzeugung einigermaßen mitzusprechen und ihn zu günstig für das Christentum, zu ungünstig für den Sozialismus zu stimmen. Gewiß wird auch der denkende Sozialist die sozialistische Wirtschaft immer nur als bedingtes Mittel zu einem unbedingten, unendlichen Zweck (vgl. S. III, 161) auffassen. Aber gerade weil wir mit Stammler das soziale Ideal als „richtenden Plan" (S. 96), als „gedachten Blickpunkt" (S. 132) auffassen, vermögen wir auch dem Christentum nicht jene Ausnahmestellung zuzubilligen, die in dem Satze Stammlers liegt: „Wer immer als Berater und Helfer in den Geisteskampf unserer Tage eintreten mag, der kann vor sich selbst nur dann bestehen, wenn er versucht, den unverlierbaren Gehalt des Christentums in die Sprech- und Denkart des nach Weltanschauung Ringenden zu übertragen" (S. 161 oben). Andererseits wird der Sozialismus unterschätzt, wenn der Verfasser meint: „diejenigen würden aus dem Felde des Irrtums nicht herauskommen", die da meinten, daß „durch den Sozialismus ein neues Problem für des Menschen Geist und Gemüt aufgeworfen worden sei" (S. 155). Der frühere Stammler würde auch kaum von dem „stieren Hinstarren" auf die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, von „sklavischer Abhängigkeit von diesem begrenzten Mittel", von dem „hohlen Schlagwort" der Sozialisierung (S. 144) gesprochen und selbst im Vergleich (zum Christentum) den wirtschaftlichen Sozialismus nicht mit einer „Eisenbahnverkehrsordnung" (S. 162) gleichgesetzt haben[1]). Mir scheint, daß in dieser Hinsicht Stammler an Tiefe wie an Höhe

1) Stammler hätte auch, da er die Schriften von Max Adler, O. Bauer, E. Bernstein, Kautsky, Labiola, Renner u. a. kennt, auf sie nicht das in anderem

der Auffassung hinter dem „Sozial-Idealismus“ seines Freundes Paul Natorp zurückgeblieben ist.

Das hindert uns jedoch nicht anzuerkennen, daß im übrigen Stammlers Buch nicht bloß eine Fülle wertvollster Einzelbemerkungen in sich birgt, sondern namentlich auch die sozialwissenschaftlichen Grundbegriffe mit jener zielsicheren Methode bearbeitet, die aus seinen größeren Werken bekannt ist.

Münster i. M. Karl Vorländer.

Unger, Erich, Politik und Metaphysik. Erste Veröffentlichung der Theorie: Versuche zu philosophischer Politik. Berlin. 1921. Verlag David. 58 S. 5 Mk. und Sortimenterzuschlag.

Das Thema probandum der Arbeit ist: Jede nicht metaphysisch fundierte Politik ist notwendig Katastrophenpolitik. Dieser Satz kann aber nur verstanden werden auf Grund einer neuen Bestimmung des Begriffs „Metaphysik“. Es gibt nämlich nach U. zwei Arten des Fortschritts in der Erkenntnis: die eine hat innerhalb einer bestimmten Erfahrungsstruktur statt; — hierunter fallen die Fortschritte der Naturwissenschaften, die bis ins Unendliche gehend immer unterhalb der von der Transzendentalphilosophie festgestellten „reinen“ Naturgesetze bleiben. Die zweite Art des Fortschritts aber ist eine Erfahrung, die ihrer Struktur nach neu ist, die ein Fortschritt gegenüber dem — in seiner Struktur erfaßten — Ganzen der gegebenen Erfahrung ist. Und diese — zunächst nur begrifflich mögliche — Art der Erkenntnis ist nach U. Metaphysik. So daß er dem alten Begriff der spekulativen Metaphysik den einer erfahrbaren gegenüberstellt. Dieser Bereich der erfahrbaren Metaphysik wird nun bei U. durch das psychophysiologische Problem bezeichnet. Denn als dessen Lösung läßt Verf. keinerlei Theorie über das gegebene Verhältnis von Körper und Geist zu, fordert vielmehr eine unmittelbar anschauliche Erkenntnis der faktischen Wurzel des psychophysiologischen Zusammenhangs. Und eine solche ist allerdings im strukturellen Bereich der gegebenen Erfahrung nicht zu vollziehen; sie verlangt vielmehr, wie Verf. mit Recht sagt, eine Erweiterung der Erkenntnis in ganz anderer Richtung, als sonst eine Erweiterung der empirischen Erkenntnis gewonnen wird. Denn ihr steht derjenige Bereich der Sinnlichkeit in Frage, der die gewöhnliche Empirie (Material) ermöglicht.

Auf dem Wege dieser Steigerung des Bewußtseins soll nun nach U. auch die politische Problematik ihre Lösung finden. Denn die politischen Katastrophen sind — wie Verf. nachweist — darin begründet, daß die politische Wirklichkeit den von der Theorie ausgehenden Gestaltungsversuchen immer schon um ein Stück voraus ist: die Theorie greift nie an die natürlichen Grundlagen der politischen Wirklichkeit, greift nie die Tatsache der Koexistenz einer Vielheit von Menschen an der Wurzel an; sie steht der Vielheit als einer Summe von Einzelexistenzen gegenüber, — begreift sie aber nicht aus der Struktur der Einzelindividuen als deren notwendige Existenzform. Das aber sucht U. zu beweisen: daß die Realität der Gesamtheit physische und psychische Erscheinung am Einzelnen ist. Als solche wahrnehmbar aber freilich nur in dem erwähnten, von U. postulierten Stadium des gesteigerten Bewußtseins.

Durch diese Einschränkung werden nun zwar die von U. aus seiner Grundthese gezogenen positiven Konsequenzen in Frage gestellt, — solange nicht die Anschauung, deren Möglichkeit er selbst als unerläßlich bezeichnet, de facto vorliegt. Trotzdem aber kommt der Arbeit gleich große praktische wie theoretische Bedeutung zu: praktische, weil sie, wie uns scheint, den Beweis für das disjunktive Urteil erbracht hat: entweder das psychophysiologische Problem wird in der angedeuteten Weise gelöst oder die politischen Katastrophen dauern notwendig bis in alle Ewigkeit; theoretische wegen der Aufstellung des Begriffs einer erfahrbaren Metaphysik und der Vindizierung einer naturhaften ontologischen Grundlage der Politik, ohne in den Fehler des Empirismus zu verfallen.

Berlin. Dr. Adolf Caspary.

Zusammenhange gehaltene Wort Cunows anwenden dürfen. Die sozialistische Literatur über materialistische Geschichtsauffassung beschränke sich auf bloße Agitationsbroschüren oder Popularisationen Marx-Engelscher Schriften (S. 59).

Wichmann, Ottomar, Dr. phil., Privatdozent an der Universität Halle, Philosophie und Politik. Halle (Saale 1920). Verlag von Max Niemeyer. 16 Seiten.

In der vorliegenden kleinen Arbeit, die als Antrittsvorlesung an der Universität Halle diente, sucht Verf. die Beziehungen der Philosophie zur Politik, die Wirkung philosophischer Gedanken auf die Gestaltung politischer Verhältnisse an geschichtlichen Beispielen aufzuweisen und in ihrem Werte klarzulegen. Gegenüber den Behauptungen der materialistischen Geschichtsauffassung, wie sie in den kanonischen Schriften der Sozialdemokratie, bei Marx und Engels vorliegt, zeigt er, daß es nicht nur materielle — in diesem Falle also wirtschaftliche — Ursachen waren, die zu den verschiedenen Formen und Stufen historischen Geschehens geführt haben, sondern stets gedankliche Motive, philosophische Ideen, deren charakteristisches Merkmal gerade in dem Gegensatz gegen jede Art materieller Bedingtheit, in ihrer „Unbedingtheit" liegt. Der Nachweis hierfür wird u. a. an dem Einfluß der christlichen Idee und ihren Ausprägungen in den verschiedenen christlichen Sekten bis auf die Hussiten und Bilderstürmer auf den Gang der Geschichte geführt. In der Menschheitsidee im umfassendsten Sinne sieht Wichmann nun die „einzige Möglichkeit, eine Staatsidee zu schaffen, die dem deutschen Geiste gerecht wird." Das Schriftchen bietet trotz seines geringen Umfanges gerade unserer Zeit genug des Anregenden.

Berlin-Wilmersdorf. Maximilian Abich.

Wilbrandt, Robert, o. ö. Professor an der Universität Tübingen, Oekonomie. Ideen zu einer Philosophie und Soziologie der Wirtschaft. Tübingen. 1920. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 152 Seiten.

Zu dem seit etwa 15 Jahren währenden Streit über die wissenschaftliche Methode der Nationalökonomie nimmt nunmehr Wilbrandt mit der ganzen Leidenschaftlichkeit eines von seiner Berufung durchdrungenen Forschers das Wort. Max Webers temperamentvolle Angriffe auf die Werturteile in der nationalökonomischen Wissenschaft und die sich daran knüpfenden Auseinandersetzungen des Vereins für Sozialpolitik einerseits, der politischen Gegner des Kathedersozialismus andererseits, haben die Frage nach der Aufgabe der ökonomischen Forschung in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Auseinandersetzung gerückt. Ist die Wirtschaftswissenschaft eine normative Wissenschaft oder hat sie sich mit der Deskription der Tatsachen zu begnügen?

In dem ersten Teil seines Buches, welcher „Ideen zu einer Philosophie der Wirtschaft" enthält, sucht Wilbrandt nach einer neuen, allgemeingültigen Norm für die ökonomischen Werturteile. Mit Max Weber weist er die Ansprüche der Ethik, diese Normen zu geben, als Subjektivismus zurück. Aus dem Grundprinzip der Wirtschaft selbst soll die Norm für die nationalökonomische Wertung erschlossen werden. Dieses Grundprinzip der Wirtschaft ist das allgemeine Bemühen, für künftiges Wollen die Mittel bereitzustellen. Damit wird die Nationalökonomie bestimmt als eine Wissenschaft ausschließlich von den Mitteln irgendwelcher Zwecke, deren Bestimmung nicht Aufgabe der ökonomischen Forschung ist. Die abzugebenden Werturteile stellen sich damit als hypothetische Werturteile dar, die nur unter bestimmten vorausgesetzten Wertungen oder Bestrebungen gelten. Wilbrandt sagt nun (S. 18): „Eine solche rein hypothetische Bewertungsmöglichkeit ist auch durch das Oekonomische gegeben. Von allen sonstigen Wertungen und Bestrebungen abstrahierend kann man ein System objektiver Werturteile schaffen, wenn man von der einen Voraussetzung ausgeht, daß gewirtschaftet werde: was für die Wirtschaft zweckdienlich, also wirtschaftlich oder ökonomisch ist, das ist unter diesem Gesichtspunkte gut oder wertvoll." Und (Seite 22): „Abstrahiert wird vorläufig noch von aller Besonderheit der Einzelform, welche die Wirtschaft in der Gesellschaft annehmen kann; nur daß überhaupt eine Gesellschaft da sei, daß irgend welche Beziehungen zwischen den Menschen eine Gesellschaft bilden, wie sie von fortschreitender Oekonomie in immer steigendem Maße gefordert wird, ist vorausgesetzt. ... Die Wirtschaftlichkeit vertritt das Gemeinsame Aller, also der Gesellschaft. Denn eben das Ab-

strahieren vom Subjektiven der persönlichen Zwecke, Werte usw. läßt uns das für Alle Vorteilhafte, weil für jede Wirtschaft Fördernde, also das für die Gesellschaft allein Maßgebende, in der Wirtschaftlichkeit finden."

Nach solcher Festlegung einer nach Wilbrandts Meinung ausschließlich aus seiner oben genannten Definition des Prinzips der Wirtschaft abgeleiteten formalen und abstrakten Norm wird nun die Oekonomie der Produktion im einzelnen untersucht, d. h. die Normen für die Anwendung der einzelnen Produktionsmittel bestimmt. Für die Verwendung der Arbeit in der Produktion gilt die Norm: möglichste Arbeitsersparnis im allgemeinen, sowie eine möglichste Ersparnis an den einzelnen Elementen des dabei vor sich gehenden Aufwandes an inneren Gütern. Für ihre gesellschaftliche Anwendung folgt daraus die „Wiedervereinigung verschiedener Arbeit in derselben Hand auf Grundlage der dies erst ermöglichenden äußeren Feinheit der Arbeitsteilung" (Seite 43), sowie eine möglichst weitgehende Anwendung der Technik. Das Grundgesetz der organischen Produktion, d. h. der Anwendung der Naturkräfte, heißt für die Landwirtschaft „als ihr Eigenstes und Besonderes nicht Arbeitsersparnis, sondern Bodenausnutzung" (S. 54), während die maßgebende Norm der industriellen Produktion ist: „Ersatz sonst fehlender und arbeitsbelastender organischer durch massenhaft vorhandene und arbeitssparende anorganischer Natur" (Seite 58).

Auch die Gesetze der Konsumption leitet Wilbrandt aus seiner oben gewonnenen abstrakten Norm ab. Es ergibt sich ihm in der Bevölkerungsfrage, daß sowohl zu viel wie zu wenig Konsumenten ihre Zwecke nur mit einem gesteigerten Aufwand an inneren Gütern erreichen (S. 67). Für die Oekonomie der Bedürfnisse folgt daraus optimale quantitative Begrenzung und qualitative Auswahl der Mittel zur Erreichung der Zwecke mit besonderem Hinblick auf eine dadurch erreichte optimale Steigerung der Leistungsfähigkeit für die Produktion. Damit aber nicht „auf der einen Seite eine Einschränkung unter das Lebensminimum, die Leistungsfähigkeit untergrabend, die Regel ist, auf der anderen dagegen ein Uebermaß, daß die entferntesten Befriedigungen noch mit raffiniertem, ungeheurem Aufwand anstrebt" (S. 82), muß der Bedarf eine bestimmte Verteilung der Güter zur Grundlage bekommen nach der Formel: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen" (S. 87). Dieses Ideal, ... das aus den Prämissen allgemeiner Oekonomie ... abgeleitet (S. 87) ist, erfordert schließlich eine Umgestaltung der gesellschaftlichen Beziehungen mit dem Ziele: Friede durch Selbstbeschränkung des Individuums auf seine ökonomisch berechtigten Zwecke.

Der zweite Teil des Werkes, der Ideen zu einer Soziologie der Wirtschaft enthält, bringt die „Konkretisierung abstrakter Oekonomie in den Gesellschaftsformen oder -stufen, in denen allein sie geschichtlich auftritt und allmählich zur Entwicklung gelangt ... Es handelt sich um Formen und Arten wie bei Linné und zugleich um Entstehung der Arten, um Entwicklung der einen aus der anderen, wie bei Darwin" (S. 101). Wilbrandt findet vier solcher Stufen, die sich ihm einmal als historische Aufeinanderfolge, zugleich aber auch als eine Art Selbstentfaltung des ökonomischen Prinzips zu immer größerer Vollkommenheit darstellen. Von der mehr oder weniger auf Gewalt beruhenden Stufe der Alleinwirtschaft steigt die Entwicklung zu der, äußere und innere Güter besser nutzenden, immer noch aber mit schlechter Oekonomie der Verteilung behafteten Tauschwirtschaft auf, deren Mangel die demokratische Organisation der Gemeinwirtschaft unter Führung der Unterklasse überwindet, um selbst erst als Hingabewirtschaft, alle Motive des Eigennutzes abstreifend, in reiner Verwirklichung des Gemeinschaftsgedankens zu voller Oekonomie zu gelangen. —

Die Kritik der Wilbrandtschen Darlegungen hat von seiner Definition des Wirtschaftsbegriffes auszugehen. Durchaus zutreffend bestimmt er die Nationalökonomie als die Wissenschaft von den Mitteln unter Ablehnung willkürlicher Zwecknutzung. Folgerichtig ergibt sich daraus der hypothetische Charakter aller ökonomischen Werturteile. Dann hat es aber keinen logischen Sinn, wenn Wilbrandt „das Oekonomische" als allgemein gültigen Zweck und damit als Grundlage für die Verwandlung des hypothetischen Werturteiles in ein kategorisches postuliert. Wer untersuchen will, was „überhaupt der Wirtschaft" entspricht,

kommt besten Falles zu leeren analytischen Urteilen von der Art, wie sie oben über die Oekonomie der Bevölkerung ausgesprochen werden. Gerade W.s methodischem Ausgangspunkt entspricht es, daß erst durch Einfügung konkreter natürlicher Produktionsbedingungen sich inhaltlich bestimmte Normen für die Oekonomie der Produktion aufstellen lassen.

Dieser unausweichliche logische Zwang zeigt sich denn auch überall wirksam, wo W. zu inhaltlich fixierten Normen kommt. Er beginnt den Abschnitt über Menschenökonomie (S. 33) mit der Bemerkung, daß er sich nunmehr zu den inneren Gütern wende, „zu denen in uns selbst, in den Wirtschaftenden von heute und morgen, oder ganz allgemein in den Menschen.“ Da er im weiteren Verlaufe von den Wirtschaftenden von heute und morgen und also gerade nicht ganz allgemein von den Menschen redet, kommt er durchaus folgerichtig zu der Forderung einer möglichst rationellen Verwertung der Menschenkraft, die für eine mit Ueberfluß an Sklaven arbeitende Plantagenwirtschaft gewiß nicht gilt. Ebenso steht es mit den ökonomischen Normen für die Arbeit und ihre Organisation, sowie für die gegenüber der landwirtschaftlichen und industriellen Produktion aufgestellten Thesen. Ueberall sind die konkreten, natürlichen Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft in den „von allen Konkreten der Einzelwirklichkeit abstrahierenden“ (S. 21) Begriff der Wirtschaft hineingedacht.

Auf keinem anderen Wege sind die für die Verteilung und die Organisation der Gesellschaft aufgestellten Normen gefunden. Ihre Konkretisierung aus dem formalen Prinzip der Wirtschaftlichkeit kann nur durch Zugrundelegung eines inhaltlich bestimmten Rechtszustandes oder einer konkreten Wirtschaftsmoral der betreffenden Gesellschaft erreicht werden. Hier legt Wilbrandt aber nicht den in der ihn umgebenden Wirklichkeit geltenden rechtlichen und moralischen Tatbestand zugrunde, sondern einen nach den Maßstäben sozialer Ethik geforderten. Anders könnte er nicht sagen (S. 22), daß die Wirtschaftlichkeit das für alle Vorteilhafte, also das für die Gesellschaft allein Maßgebende darstelle. In einer auf Gewalt und Ausbeutung aufgebauten Gesellschaft ist das für die Gesellschaft allein Maßgebende gewiß nicht das für alle Vorteilhafte. Wenn Wilbrandt aus der ökonomischen Norm die Ablehnung einer Verteilungsordnung mit Ausbeutung ableitet, so schiebt er den aus keinem formalen Prinzip ableitbaren Zweck einer gerechten Verteilung in den seiner Behauptung nach „aus den Prämissen allgemeiner Oekonomie“ gefundenen Verteilungsbegriff hinein.

Bei den Ergebnissen dieses ersten, der Absicht nach rein philosophischen Teiles ist also keineswegs von aller konkreten Gestaltung (S. 99) abstrahiert worden. Auch hat die Gesellschaft dabei „nicht im Hintergrunde gestanden“ (S. 99), sondern die natürlichen Voraussetzungen des gegenwärtigen abendländischen Gesellschaftszustandes haben sich in das Bewußtsein des Betrachters eingeschlichen, gewertet an dem Maßstab einer sozialen Ethik, oder in Wilbrandts Terminologie: der erste Teil seines Buches stellt nicht eine Philosophie der Wirtschaft, sondern die Darlegung der Struktur einer bestimmten historischen Stufe, nämlich der Hingabewirtschaft, dar, angewendet auf die natürlichen Produktionsbedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft.

In der Darstellung der Wirtschaftsstufen des zweiten Teiles gibt Wilbrandt eine sehr fruchtbare Skizze zu einer Morphologie der Wirtschaftsformen. Wenn er freilich die von ihm angeführten konkreten Gebilde einmal als historische Entwicklungsreihe, zugleich aber als sinnvolle Entfaltung des ökonomischen Prinzips auffaßt, so ist die Struktur dieser Wirtschaftsform noch nicht in ihrer letzten Reinheit bloßgelegt. In diesen vier Stufen ist jeweilig eine bestimmte natürliche Entwicklungshöhe der Menschheit mit einer bestimmten Gesellschaftsmoral zu einem Sozialgebilde verschmolzen. Der Charakter einer notwendigen historischen Entwicklung kommt aber nur dem einen Gestaltungsprinzip, nämlich der Entfaltung der natürlichen Bedingungen der Menschheit, zu. Im Sinne einer historischen Aufeinanderfolge sind die Gesellschaftsmoralen zufällig. Es ist durchaus denkbar, daß die drei wesentlichen Typen der Gesellschaftsmoral: Gewaltmoral, Vertragsmoral, Gemeinschaftsmoral, mit jeder natürlichen Entwicklungsstufe ein historisch wirkliches Gesellschaftsgebilde gestalten können. So haben

neuere ethnologische Forschungen ergeben, daß gewisse Urvölker auf primitivster natürlicher Entwicklungsstufe mit einer höchstentwickelten Gemeinschaftsmoral einen gesellschaftlichen Zustand verwirklichen, der den Wilbrandtschen Forderungen der Hingabewirtschaft weit mehr entspricht, als er dies selbst für die Urzustände annimmt. Die vier von Wilbrandt aufgewiesenen Stufen stellen die Entwicklungsstufen der abendländischen Menschheit in geschichtlicher Zeit dar. Diese haben aber, nicht zuletzt im Hinblick auf die minimale Zeitspanne, die unsere geschichtliche Erkenntnis überschaut verglichen mit der tatsächlichen Entwicklung menschlicher Gesellschaftsbildungen, keine so typische Bedeutung, daß sie als die allein denkbaren dargestellt werden dürften. Vielmehr wird es die Aufgabe einer Morphologie der Wirtschaftsformen sein, alle möglichen idealen Typen von Sozialgebilden auf ihre inneren Strukturzusammenhänge zu untersuchen. Nur dies kann auch die Aufgabe des von Wilbrandt am Schlusse seines Buches angekündigten allgemeinen Systems der Oekonomie sein. Das vorliegende Buch leistet auf diesem gänzlich unbeackerten Boden ausgezeichnete Vorarbeit. Insbesondere gibt der erste Teil, so wenig er die gestellte Aufgabe einer formalen Philosophie der Wirtschaft löst, eine ausgezeichnete Klarlegung der Strukturzusammenhänge einer Gemeinschaftswirtschaft. Auch kann Wilbrandts Leistung, gegenüber dem alle sonstigen Auseinandersetzungen beherrschenden Gesichtspunkt der Tauschwirtschaft die Möglichkeit einer davon ganz unabhängigen Betrachtung anderer Wirtschaftsformen unter einem mehr als historischen Interesse klargelegt zn haben, garnicht hoch genug angeschlagen werden. Er hat damit auch für die soziologische Grundlegung des sozialistischen Gedankensystems überaus Wichtiges geleistet.

Der Methodenstreit der Nationalökonomie aber kann gerade von dem richtigen Ausgangspunkt Wilbrandts aus nur so gelöst werden, daß die gültigen außerökonomischen Ziele für die ökonomische Wissenschaft von den Mitteln dort gefunden werden, wo der Maßstab alles praktischen Handelns zu suchen ist: in den Geboten der Sittlichkeit. Die bei dem gegenwärtigen Stand der ethischen Auffassung in der Philosophie drohende Gefahr des Subjektivismus zu überwinden, liegt allerdings nicht im Machtbereiche der ökonomischen Forschung.

Berlin. Dr. Adolf Löwe.

Selbstanzeigen.

Schopenhauer-Gesellschaft, Zehntes Jahrbuch 1921. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg. IV u. 177 Seiten. Preis 30 Mk.

Das Buch enthält: Hans Zint, „Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins"; Carl Gebhardt, „Schopenhauer und die Romantik"; Hans Taub, „Adam Ludwig von Doß. Zu seinem 100. Geburtstag (15. Februar 1920)" (enthält bisher unveröffentlichte Briefstellen und Aphorismen dieses in seiner Bescheidenheit niemals mit Publikationen hervorgetretenen Schopenhauer-Jüngers); Constantin Großmann, „Die Kossaksche Rezension" (teilt Kossaks auf Grund Schopenhauerscher Gedanken über die Oper an Richard Wagner geübte Kritik im Wortlaut mit); Franz Mockrauer, „Zur Biographie Arthur Schopenhauers. (Vermischte kleine Beiträge auf Grund neuen urkundlichen Materials.)"; Edmund O. von Lippmann, „Aus Schopenhauers letzten Lebensjahren"; Arthur Prüfer, „Arthur Schopenhauers Abhandlung 'Transzendentale Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen', im Lichte der Weltanschauung Richard Wagners (‚Was nützt diese Erkenntnis?')"; Franz Riedinger, „Dennoch oder Demnach?"; Rudolf Borch, „Nachträge zur Schopenhauer-Bibliographie für die Jahre 1913—1918" und „Schopenhauer-Bibliographie für das Jahr 1919"; ferner Mitteilungen und Mitgliederverzeichnis der Schopenhauer-Gesellschaft; beigefügt ist das Faksimile zweier Seiten aus Schopenhauers Handexemplar von Hegels „Encyklopädie", 2. Aufl. 1827, mit Randglossen.

Schopenhauer-Gesellschaft.

Baeumler, Alfred, Hegels Aesthetik. Unter einheitlichem Gesichtspunkte ausgewählt, eingeleitet und mit verbindendem Texte versehen. München. 1922. C. H. Beck'sche Verlagshandlung Oskar Beck. 249 S.

Die Auswahl macht den Versuch, den Gehalt der Hegel'schen Aesthetik unabhängig von ihrer, durch die dialektische Methode bestimmten äußerlichen Systematik herauszustellen. Sie folgt daher nicht dem Gange der Vorlesungen, sondern stellt nach sachlichen Gesichtspunkten das zusammen, was innerlich zusammengehört. Der Nachdruck ist auf den reichen geschichts-philosophischen Ertrag der Hegel'schen Aesthetik gelegt. Als Höhepunkt erscheint nicht die (veraltete) Systematik der Künste, sondern eine Philosophie der Geschichte der Kunst. — Die einzelnen Stücke werden, vor allem in dem Teil, der die Metaphysik der Kunst behandelt, durch überleitende Zwischensätze des Herausgebers verbunden. Dieser Teil kann als eine Art Einführung in die Logik der Idee gelten. Besonderen Wert wurde auf die Herausarbeitung des Zusammenhangs der Kunstphilosophie Hegels mit Schillers Aesthetik gelegt. In der Einleitung wird die Geschichte der Begriffe „klassisch" und „romantisch" („symbolisch") angedeutet und die Bedeutung der Hegel'schen Aesthetik für die Gegenwart entwickelt. Dem Verhältnis von Kunst, Religion und Philosophie ist ein eigener Abschnitt gewidmet.

Nürnberg. Dr. Alfred Baeumler

Feldkeller, Paul, Dr., Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Übersinnlichen. Die Erkenntnisgrundlagen des „Reisetagebuches eines Philosophen". Otto Reichl, Darmstadt. 1922. 191 Seiten.

Das Buch ruht auf dem festen Grunde der Kantischen Vernunftkritik, namentlich auf der fundamentalen Einsicht, daß unser wissenschaftliches („hocheuropäisches") Denken zur Gewinnung metaphysischer Erkenntnis weder direkt noch indirekt tauglich ist, daß aber gleichwohl die metaphysische Gewißheit ein, obwohl von der abendländischen Philosophie nicht legitimiertes, tatsäch-

liches Dasein führt. Kant war der erste Metaphysiker ohne Metaphysik. Seit ihm führt das tiefste Wissen, dessen der Mensch fähig ist, im Abendlande eine wilde, illegitime, ungeregelte, ja abenteuerliche Existenz. Das ist ein unhaltbarer Zustand, wenn man bedenkt, daß Kant nur dem hocheuropäischen Denkdialekte das Recht absprach, über metaphysische Dinge etwas zu bestimmen (ja nicht, sie zu leugnen!), andere Denkdialekte aber gar nicht untersuchte. Hat er darum auch die berühmte Frage: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" endgültig und für alle Zeiten beantwortet, so doch bei weitem nicht die andere Frage, wie die unleugbar vorhandene metaphysische Gewißheit überhaupt möglich sei und gedacht werden müsse. Denn als Menschen und Philosophen erblicken wir in dieser Gewißheit unser kostbarstes und wertvollstes, aber noch von keiner Philosophie legitimiertes d. h. transzendental begründetes Besitztum.

Diese Arbeit leisten zu helfen, ist die Aufgabe dieses Buches: es enthält die Grundzüge einer erkenntniskritischen Logik der philosophischen Metaphysik. Das philosophisch-metaphysische Denken wird vom ästhetischen wie religiösen, namentlich aber vom wissenschaftlichen Denken genau unterschieden und die herrschende Begriffslogik zugunsten der Intentionslogik abgelöst.

Durch diese Zurückverlegung der absoluten Geltung, Widerspruchslosigkeit, Autonomie und Apriorität der Gedanken von den manifesten Begriffen in die Intentionen (Begriffsseelen) wird sowohl dem Kritizismus genug getan, wie dem Relativismus gesteuert, als auch eine beachtenswerte Gedankenstruktur, wie sie in Graf Keyserlings „Reisetagebuch eines Philosophen" vorliegt, zu richtigem philosophischem Verständnis gebracht und ihr geschichtlicher Zusammenhang mit der klassischen deutschen Philosophie aufgezeigt. Daß die neue metaphysische Denkweise im Gegensatz zum Orient und zu aller modernen Aestheterei die hellenisch-deutsche Errungenschaft der strengen Zucht des Denkens nicht nur voll und ganz wahrt, sondern nachdrücklichst betont, in diesem Nachweise wolle man eine der Hauptabsichten des Verfassers erblicken.

Schönwalde (Mark). Paul Feldkeller.

Guastella, Cosmo, Professor an der Universität Palermo, Le ragioni del fenomenismo. Volume primo. (Die Gründe des Phänomenismus. Erster Band). E. Priulla editore. Palermo. 1921.

Das Motto des Buches ist der Leibnizsche Satz: „Es ist ein großes Wissen, zu erkennen, was man weiß". Seine Aufgabe ist, den Phänomenismus zu begründen. D. h. die Lehre, wonach man keine andere Existenz behaupten kann als diejenige der Phänomene (d. h. der Erfahrung) und daß es keine andere Wissenschaft gibt als diejenige der Gesetze derselben. Dasselbe enthält die Darstellung der allgemeinen Typen, auf welche die verschiedenen methaphysischen Systeme der Geschichte der Philosophie zurückgeführt werden, und gleichzeitig deren Kritik, sowie die Kritik der metaphysischen Denkweise überhaupt. Diese Kritik sucht hauptsächlich zwei Punkte ins Licht zu setzen: erstens, daß die Pseudo-Idee und der Widerspruch das Element der Metaphysik sind, und zweitens, daß die metaphysischen Systeme aller Beweise ermangeln, sowie auf gewissen trügerischen inneren Augenscheinlichkeiten (idola tribus) begründet sind, deren psychische Entstehungsprozesse studiert werden, sowie diejenigen, wodurch sie die verschiedenen metaphysischen Täuschungen hervorrufen (idola theatri). Der allgemeine Prozeß, wodurch diese inneren trügerischen Augenscheinlichkeiten hervorgebracht werden, ist die Tendenz, alle Erscheinungen und alle unsere Ideen über diese Erscheinungen denjenigen Erscheinungen und Ideen gleichzusetzen, welche uns am meisten vertraut sind. Dieser Prozeß gibt zu täuschenden Ergebnissen Anlaß, wenn die Erfahrung, worauf er sich gründet, obgleich die vertrauteste, doch nicht allgemein und dauernd ist.

Das Buch ist in drei Teile geteilt, deren jedem ein Band entspricht. Bis jetzt ist nur der erste Band erschienen; der zweite und dritte sind jedoch schon im Druck.

Der erste Teil enthält drei Abschnitte. Der erste Abschnitt hat als Aufgabe, die fundamentalen Prinzipien des Empirismus zu begründen. Diese Prinzipien sind wesentlich folgende: Alle unsere Kenntnisse gehen aus der Erfahrung hervor; die Sätze, welche an und für sich evident (und deshalb a priori) erscheinen, entsprechen unserer gewöhnlichsten Erfahrung. Die Evidenz ist kein Kriterium der Wahrheit; und die syllogistische Deduktion kann keinen wirklichen Fortschritt des Denkens bilden. Nur durch die Induktion schreitet das Denken fort.

Der zweite Abschnitt handelt von der Causalität (und deshalb von der Erklärung) im metaphysischen und wissenschaftlichen Sinne. Die Causalität im wissenschaftlichen, d. h. empirischen Sinne ist nichts anderes, als eine unveränderliche Succession. Doch unser spontaner Causalitätsbegriff, worauf die metaphysische Erklärung begründet ist, ist nicht der wissenschaftliche; nach diesem spontanen Causalitätsbegriff soll nämlich die Fähigkeit der Ursache die Wirkung hervorzubringen an und für sich evident sein und nicht einfach eine Tatsache der Erfahrung. Psychologischer Ursprung und allgemeine Kritik dieses Begriffs. Prüfung der verschiedenen Typen der methaphysischen Erklärung, welche aus diesem spontanen Causalitätsbegriff hervorgehen, sowie der Lehre, wonach es Ursachen in diesem letzten Sinne gibt, dieselben jedoch unerkennbare sind.

Der dritte Abschnitt handelt von dem Ursprung und Inhalt der Raumbegriffe. Der Tast- und der Muskelsinn geben uns an und für sich keine Vorstellung des Raumes (d. h. des Raumes, welchen wir als objektiv betrachten). Die Vorstellung des Raumes, welche uns unsere anderen Sinne als der Gesichtssinn geben, sind nichts als Eingebungen (suggestioni) von Gesichtsvorstellungen durch eine aus der Erfahrung gebildete Assoziation. Die Ausdehnung und alle Raumverhältnisse sind unmittelbare Produkte der Gesichtsempfindung und keine Ergebnisse von psychischen Prozessen. Ursachen (im wissenschaftlichen Sinne) der Wahrnehmung der dritten Dimension.

Die Frage des Ursprungs und des Inhalts des Raumbegriffs ist eine unentbehrliche Einleitung zu derjenigen über die äußere Welt, welche letztere den Hauptinhalt des Buches bildet.

Palermo. Cosmo Guastella.

Marquardt, Hans, Der Mechanismus der Seele. Verlag von Theodor Dittmann, Neumünster. 1921. 158 Seiten.

Der Titel des Buches darf nicht dazu verleiten, es für eine Wiederholung der sog. mechanistischen Lebensauffassung zu halten. Im Grunde ist der Gegensatz zwischen Mechanismus und Vitalismus ein Streit um Worte. Ist es unfaßbar, daß das lebende Wesen eine bestimmte „Veranlagung" auf die Welt mitbringt, aus der seine Individualität zwangsläufig erwächst, so ist es ebenso unverständlich, daß es einen „Lebenstrieb" besitzt, der zu zweckmäßiger Lebensführung, Arterhaltung und Höherentwicklung veranlaßt. Aus beiden Auffassungen folgt mit gleichem logischen Zwang die Notwendigkeit alles Geschehens und damit die Unmöglichkeit freier Willensbestimmung.

Faßt man dies Problem der Probleme scharf ins Auge, so lautet die Frage: Ist das Tun des lebenden Wesens dem Gesetz der Kausalität unterworfen oder nicht? — Die Verneinung scheint unserem Denken und Forschen jede Grundlage zu nehmen, die Bejahung unserem Empfinden und der Orduung unseres Zusammenlebens. Ganz klar ist das Problem nur von der unerbittlichen Logik Kant's erfaßt worden. Da er die Geltung des Kausalitätsgesetzes nicht in Zweifel ziehen, andererseits der mit ihm unvereinbaren Freiheit der Willensbestimmung sich nicht verschließen kann, knüpft er den Menschen (nicht auch das Tier) mit einem unsichtbaren Faden an eine andere Welt, in der die Kausalität nicht gilt. Ein Ausweg aus dem Dilemma auf dem Boden unserer vom Kausalitätsgesetz regierten Welt ist bisher nicht gefunden.

Um ihn zu finden, muß man sich klar machen, welche besonderen Folgerungen für das lebende Wesen sich aus dem Gesetz von Ursache und Wirkung ergeben; denn Wirkungen sind abhängig von der Art des Stoffes, in dem sie

ausgelöst werden. Die ihn von allen anderen Körpern unterscheidende Eigenschaft des lebenden Wesens besteht in seinem Vorstellungswesen. Es ist nur so zu erklären, das im lebenden Protoplasma Reaktionen ausgelöst werden, die Bewußtsein vermitteln. Reaktionen dieser Art sind nicht wunderbarer als unendlich viele andere, uns unfaßbare Geschehnisse physikalischer, chemischer, vegetativer oder animalischer Natur.

Die Bewußtseinsvorgänge befähigen das lebende Wesen zu denken, zu urteilen, zu wägen. Wenn diese Kraft nicht den Erfolg haben könnte, auch zur Wahl d. i. zur Ausführung des Urteils zu führen, so würde sie wirkungslos sein. Mithin ergibt sich gerade aus dem Gesetz der Wirkungsnotwendigkeit einer jeden Ursache, daß ein Wägevermögen je nach seiner Art und Stärke Wahlvermögen werden muß. Unscharfe Vorstellungen bleiben wirkungsschwach. Die scharfen verdichten sich zum Urteil, gestalten sich zum Willen; häufiger erlebte fixieren sich zu Vorstellungsgewohnheiten (Charakter und Temperament).

Größere und geringere Schärfe der Bewußtseinsreaktionen auf den verschiedenen Denkgebieten bewirken partielle Stärke bew. Schwäche des Wäge- und damit des Wahlvermögens, in der Art wie im Individuum. Das sieht so aus, als ob das Handeln nur zum Teil von Einsicht und anderen geistigen Kräften geleitet werde, im übrigen von tierischen Trieben und seelischen Instinkten. Aber solche Auffassung von neben und gegen einander wirkenden Seelenfunktionen, die zudem nicht scharf von einander abzugrenzen sind, ist im höchsten Grade unökonomisch, jedenfalls unbeweisbar. Die einfachste Lösung ist immer die wahrscheinlichste. Sie ist stark verdeckt worden, weil die im doppelten Sinn obersten Erscheinungen des Vorstellungslebens wie Vernunft, Gewissen, Kunst etc. vorwiegend hervortreten und zur Erklärung aus sich selbst verlockten. Aufdecken läßt sich der ursprüngliche Zusammenhang nur, wenn man ganz unten anfängt und von der biologischen Bestimmung der allereinfachsten Lebensvorgänge ausgeht.

Messer, A., Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra. Stuttgart, Verlag Strecker und Schröder. 1922. 170 S. 10 Mk.

In diesem Commentar soll der philosophische Gehalt des Werkes herausgearbeitet werden. Es ergibt sich dabei die innigste Verwandtschaft von Nietzsches ethischen Grundanschauungen mit dem ethischen Idealismus eines Kant und Fichte.

Besonderer Nachdruck ist darauf gelegt, den Gedankenzusammenhang der einzelnen Abschnitte und besonders auch die inneren Beziehungen zwischen den beiden Grundlehren, der vom „Übermenschen" und der von „der ewigen Wiederkehr", klar zu stellen. Es ergibt sich dabei, daß diese nicht — wie man häufig angenommen hat — isoliert und unvermittelt neben einander stehen und so die philosophische und künstlerische Einheit des Werkes bedrohen. Die Lehre von der ewigen Wiederkehr wird vielmehr als der symbolische Ausdruck für das ewig sich gleich bleibende Wesen des Lebens aufgewiesen.

Dieses Leben mit all seinem Niederziehenden, in all seiner Hoffnungslosigkeit (ewiger Wiederkunft auch der „kleinen Menschen") zu ertragen, das fordert eine seelische Stärke, die nur der aufbringen kann, den die Idee des „Übermenschen" innerlich bezwungen hat.

Gießen. August Messer.

Pos, H. J., Dr., Zur Logik der Sprachwissenschaft. Heidelberg 1922. Carl Winter'sche Buchhandlung. Beiträge zur Philosophie Nr. 8. 191 S.

Die Schrift wurde im Sommer des vorigen Jahres in Heidelberg als Dissertation eingereicht. Sie versucht die Gesichtspunkte der neueren Logik und Erkenntnistheorie für eine Untersuchung der Grundbegriffe und Voraussetzungen der Sprachwissenschaft fruchtbar zu machen. Dabei wird der Gedanke zugrunde gelegt, daß eine Analyse der logischen Grundlagen der Erkenntnis eines Gegenstandes durch die Struktur desselben in eigentümlicher Weise mitbestimmt wird. Die Einleitung versucht das Recht erkenntnistheoretisch-logischer Be-

sinnung für die Sprachwissenschaft, die bis heute hauptsächlich empirische Wissenschaft ist, mit Hinweis auf Kant's Grundlegung der Naturwissenschaft zu begründen.

Das Kapitel: Gegenstand und Methode beginnt dem in der Einleitung vorgetragenen Programm gemäß mit einer Analyse der logischen Grundmomente am Gegenstand: Sprache, der sich als ein mehrfach-gegliederter, in Schichten auseinanderfallender erweist. Außerdem stellt sich heraus, daß jeder sprachliche Gegenstand an ein dahinterstehendes Psychologisches „sich anlehnt". Die ganze Struktur unserer Erkenntnis sprachlicher Tatsachen erscheint dadurch bedingt.

Die nächsten Kapitel: „Systematik" und „Entwicklung" handeln von den beiden sich ergänzenden Grundgesichtspunkten oder -auffassungsweisen, die wir dem Gegenstand: Sprache gegenüber anwenden können: dem Normativ-Konstruktiven und dem genetischen. Es wird versucht darzutun, daß Sprachwissenschaft nicht reine Wirklichkeitswissenschaft sein kann, sondern in jedem Laut-Bedeutungsverhältnis ein Geltungsmoment zu erblicken hat. In weiterem Sinne stellt sich rein-psychologische Erfassung der sprachlichen Entwicklungen ohne Hinzunahme irgendwelcher nicht-psychologischen (logischen, objektiven) Momente als Unmöglichkeit heraus. Der Psychologismus hat in der historischen Sprachwissenschaft nicht das letzte Wort. An der Analyse des Bedeutungswandels wird gezeigt, wie sich subjektivierende (normative) und objektivierende (genetische) Betrachtung ergänzen. Es arbeitet jedes sprachtheoretische Urteil mit einem „irrealen Subjekt", dem aber doch wieder ein psychologisches Korrelat nicht fehlt. Der Akt des sinnvollen Sprechens und Verstehens wird gedeutet, als „Stellungnahme zu Werten". Demnach ist die Erkenntnisleistung der Erfassung der sprachlichen Tatsachen in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge schon eine Objektivierung, hinter die zum eigentlichen Akt des Bewußtseins zurückgegangen werden muß. Die „Ursprungsfrage" erscheint hierdurch in anderer Beleuchtung: restloses Verstehen aus zeitlicher Aufeinanderfolge ist bei diesem Gegenstand nicht möglich. Jeder historische Sprachprozeß kann nur zugleich im Hinblick auf seine „prospektive" Entwicklungstendenz vollständig erfaßt werden.

Amsterdam. Dr. H. J. Pos.

Reininger, Robert, o. ö. Professor an der Universität Wien, Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. Der Ertrag seiner Philosophie für die Ethik. Wien und Leipzig. Wilhelm Braumüller. 1922. 197 S.

Aus der Vorrede: Meine Absicht ist nicht, eine ausführliche und allseitige Darstellung von Nietzsches Leben und Lehre zu geben. An vortrefflichen Werken dieser Art, welche auch strengeren wissenschaftlichen Ansprüchen genügen, ist kein Mangel. Was mir aber noch lange nicht in zureichendem Maße geleistet erscheint, ist eine kritische Wertung dieses Gedankensystems in systematischer Hinsicht. Nietzsche ist aber bis nun der letzte Philosoph, dessen Wirken, über die Sphäre der Wissenschaft und den Kreis der Schulen hinausgreifend, ja sie überspringend zu einer Lebensmacht geworden ist. Über ihn endlich Klarheit zu gewinnen und ihm gegenüber einen Standpunkt sicherer Stellungnahme zu erobern, ist gerade wissenschaftliche Pflicht. Wenn ich mir in dieser Hinsicht ausschließlich als Ziel setze, Nietzsches Ethik in ihren Motiven und letzten Folgerungen durchzudenken, so verkenne ich dabei nicht, daß der ethische Gesichtspunkt für sich allein noch keineswegs den ganzen Reichtum der von ihm hinterlassenen Gedanken und Probleme ausschöpft. Auch der Psychologie, Erkenntnistheorie, Ästhetik und nicht zuletzt der Kulturphilosophie harren hier noch mannigfache Aufgaben, wenn ich auch nicht die weitverbreitete Meinung teilen kann, daß in dieser letzteren der Schwerpunkt von Nietzsches Bedeutung zu suchen sei. Aber der ethische Gesichtspunkt scheint mir am tiefsten in das Zentrum seiner Denkerpersönlichkeit hineinzuführen und auf diese wird eben zuletzt jedes Verstehen dieser persönlichsten aller Philosophien zurückgehen müssen. Die Natur meiner Aufgabe bringt es mit sich, daß das systematische Interesse überall das rein historische überwiegt. Nicht um eine Würdigung

der Person Nietzsches ist es mir zu tun, sondern um die Herausstellung und Fruchtbarmachung dessen, was seine Lehre an wertvollen Ansatzpunkten für eine Ethik der Zukunft enthält. Mein Thema in kürzester Formulierung lautet also: Was kann die Ethik von Nietzsche lernen?

Richter, Gustav, Dr., Bozen, Kritik der Relativitätstheorie Einsteins. Verlag O. Hillmann, Leipzig. 17 S.

Dem Michelsohn-Versuch stelle ich das spektralanalytische Experiment gegenüber, mit welchem sich nachweisen läßt, ob sich die Erde einem bestimmten Sterne nähert oder sich von ihm entfernt. Dies beweist, daß die Lichtgeschwindigkeit im ersten Fall sich vergrößert, im zweiten verringert. Das Michelsohn-Experiment müßte anders ausfallen, wenn es das Licht der Sterne untersuchen würde.

Die Ableitung der Relativität der Zeit beruht auf einen logischen Trugschluß, indem der subjektive Beobachtungsfehler bei der Beobachtung gleichzeitiger Ereignisse von verschiedenen bewegten Systemen aus auf Grund des aus dem Michelsohn-Versuch abgeleiteten Gesetzes von der konstanten Lichtgeschwindigkeit zu einem realen Zeitunterschied gemacht wird, obwohl das Gesetz der konstanten Lichtgeschwindigkeit eine Differenz der Beobachtungen auf beiden Systemen ausschließe. Die Relativität der Zeit wird ad absurdum geführt, weil sie sich selbst aufhebt,

Ich versuche die vierdimensionale Raumzeit ohne die Relativität der Zeit anschaulich zu machen und führe die rechnerischen Erfolge der Einsteinstheorie darauf zurück, daß mit der Annahme gebrochen wird, als ob jede Bewegung aus sich heraus in alle Ewigkeit gleichgerichtet und gleichschnell bleiben würde, wenn sie nicht gestört wird. Vielmehr ist jegliche Bewegung die Komponente meiner Kräfte: Ich kann keinen Körper abstoßen, der nicht angezogen wird. Denn ohne Anziehung hätte er keine Schwere, keine Maße, keine Trägheit. Nicht nur der geworfene Stein fällt wieder zur Erde zurück, sondern jede Bewegung hat das Bestreben zu ihrem Ausgangspunkt zurückzukehren. Das nennt Einstein: die Welt ist endlich und jede Bewegung kehrt in sich zurück.

Sternberg, Kurt, Die politischen Theorien. Berlin. 1922. Verlag Siegfried Seemann.

Mein Buch verfolgt die Entwicklung der politischen Theorien von den griechischen Sophisten bis zur Gegenwart und zwar in steter Beziehung auf die gesamte Kulturentwicklung. Es wendet sich weder ausschließlich noch auch nur in erster Linie an „Fachphilosophen", sondern an den weiten Kreis der philosophisch, speziell staatsphilosophisch Interessierten. Originalität in stofflicher Hinsicht ist nicht vorhanden, wurde auch nicht angestrebt; es handelt sich vielmehr nur um den Versuch, das zu verbinden, was an sich an vielen verschiedenen Stellen zerstreut vorliegt und nur mehr oder minder mühsam zusammengestellt werden kann. Eine gewisse — wenn auch nur relative — Originalität bedeutet freilich die strenge Durchführung eines ganz bestimmten Standpunktes bei der Kritik. Gemeint ist nicht etwa irgendein parteipolitischer, sondern mein wissenschaftlich-philosophischer Standpunkt. Dieser ist der des kritischen Idealismus, wie er im Altertum von Plato, in der Neuzeit vor allem von Kant vertreten worden ist.

Berlin. Kurt Sternberg.

Ungerer, Emil, Dr., Privatdozent a. d. Technischen Hochschule Karlsruhe, Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie. Abhandlungen zur theoretischen Biologie hgg. v. Prof. Dr. J. Schaxel. Heft 14. Berlin. Verlag von Gebr. Bornträger, Berlin. 1922. 135 S.

Alle Bemühungen um das Lebensproblem während des 19. Jahrhunderts setzen die grundlegenden Bestimmungen der Kritik der Urteilskraft voraus, knüpfen bewußt oder ungewollt an sie an. Die vorliegende Arbeit will die für die Logik der Biologie dauernd wertvollen Ergebnisse dieses Kantischen Werks herausarbeiten und ihre Weiterentwicklung zur Bewältigung der Gegenwartsfragen anbahnen. Hierher gehört vor allem die Untersuchung der Bedeutung

des Systemgedankens in der Biologie für den Variations-, Vererbungs- und Artbegriff, für das Gefüge der Lebewesen und für die Abstammungshypothese, sowie der Nachweis der beherrschenden Rolle des von Kant klar erfaßten Ganzheitbegriffs für die Darstellung und Erklärung der Lebensformen und des Lebensgeschehens. Die logischen und tatsächlichen Grundlagen der Eigenformenlehre und der Funktionsformenlehre in der Morphologie, des ganzheitbezogenen Geschehens in der Physiologie sowie der Mechanismus-Vitalismusfrage werden behandelt. Kants eigener Standpunkt wird im Gegensatz zur herkömmlichen Auffassung als der eines metaphysischen Vitalismus gekennzeichnet.

Darüber hinaus sucht die Arbeit darzutun, auf welche Weise die von Kant gewollte formale Einheit der dritten Kritik durch das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft hergestellt wird. Sie zeigt diesen Zusammenhang der verschiedenen Zweckideen aber nur auf, um ihn durch die Erkenntnis der zugrunde liegenden psychologischen Fiktion wieder zu zerstören und die verschiedene Struktur der jeweils gegebenen Zweck- und Ganzheitbegriffe bezw. die verschiedenen regionalen Stufen der Ganzheitkategorie aufzuzeigen. Dabei werden u. a. drei verschiedene Bedeutungen der Begriffe „subjektiv" und „objektiv" bei Kant festgestellt.

Dr. E. Ungerer.

Neue deutsche Schopenhauer-Gesellschaft, Gründungsbuch. Preis Mk. 15.—.

Dieses Gründungsbuch enthält folgende Aufsätze:

a) G. F. Wagner: „Zur Entstehungsgeschichte der Kritik der reinen Vernunft". Diese Arbeit, eine Einführung in den Transzendentalidealismus Kants und seines Vorgängers Maupertuis, in gekürzter Form zum ersten Male erschienen im Jahrbuche der Schopenhauer-Gesellschaft 1912, hat in ihrer nun vorliegenden endgiltigen Gestalt durch Angliederung einer Übersetzung der Briefe des Maupertuis und durch Mithineinbeziehung des Briefwechsels Wagners mit Wilhelm von Gwinner an Wert und an Bedeutung noch gewonnen. (Die für diese Arbeit hochwichtige Quellenschrift: Maupertuis „Sur l'origine des langues et la signification des mots" wird in Übersetzung und im Urtext veröffentlicht in der zweiten Publikation 1922 der Neuen deutschen Schopenhauer-Gesellschaft.) Diese Abhandlung bietet Blicke in die geistige Werkstatt Kants, wodurch Kant uns nicht allein wissenschaftlich, sondern auch menschlich näher rückt. b) einen Aufsatz über die in Kant-Studien XXV, Heft 4 geführte Polemik über die Deußensche und Weißsche Schopenhauerausgabe, c) Ernst Häckel und Schopenhauer: Kritische Bemerkungen zu der Forderung Bindings und Hoches „der Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens". d) Aus Schopenhauers politischer Lehre, e) Schopenhauer und die deutschgläubige Gemeinschaft. f) Übersetzung von Bruchstücken aus Deußens „Outlines on Indian Philosophy" mit Kommentar.]

Heinemann, Fritz, Dr., Privatdozent an der Universität Frankfurt a. M., Plotin, Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System. Gedruckt mit Unterstützung der Wiener Akad. d. Wiss. Meiner. 1921. 65 Mk.

Heute würde sich mir die meinem Buche zugrunde liegende Gesamtkonzeption in folgenden Umrissen darstellen: eine vergleichende Philosophiegeschichte. Die griechische Philosophie nur eine Ausgestaltung des antiken Geistes, in ihrer Eigentümlichkeit scharf hervortretend gegen die anderen Geistesformen jener Zeit und in lebendiger Wechselwirkung mit ihnen stehend. Seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert aus hellenistischen, iranischen, jüdischen, indischen Quellen ein neues Zeitalter heraufsteigend, das der Gnosis[1]). In diesem der Neuplatonismus einer der Höhepunkte, sein Weltbild auf die exakteste Formel bringend. Neben ihm ein christlicher, ein eigentlich gnostischer, ein jüdischer Strom. Dann das Mittelalter (Hereinwachsen des arabischen, des

1) So wird die These der Arbeit korrigiert, die mit Philo das Mittelalter beginnt, indem zugleich das Richtige jener Ansicht, die Aufhebung der Isolierung der spätantiken und der frühchristlichen Philosophie erhalten wird.

jüdischen und der christlichen Völker in die Kultur des Abendlandes). Und endlich die Neuzeit als ein lebendiges Nebeneinander von einer Reihe nationaler Ströme. Der Neuplatonismus also der eine Brennpunkt des Zeitalters der Gnosis, in sich nicht nur die Strahlen der griechischen, sondern wahrscheinlich auch der außergriechischen Kulturen des Altertums sammelnd und dann weit durch das Mittelalter hindurch, bis in die Neuzeit, vor allem in die deutsche Philosophie und da bis in die Romantik, ja bis zu Eduard von Hartmann und bis in die Gegenwart (Natorp, Lask, Scheler) strahlend. Das ist die Grundkonzeption, die aber innerhalb des Buches nicht in allen Einzelheiten durchgeführt werden konnte.

An exakter Einzelforschung bringt das Buch zunächst eine kritische Grundlegung: einen Beweis, daß die überlieferte Reihenfolge, die man für eine chronologische hielt, keine solche ist, daß eine Reihe von Büchern unecht ist, andere nur Diskussionen innerhalb der Schule darstellen oder solche enthalten, weiter einen Versuch, die Mitarbeit der Schule, insbesondere des Porphyrius und Amelius zu erweisen und abzugrenzen. Auf diese Einsichten und einen exakten Ordnungsversuch der Schriften baut sich eine Darstellung der Entwicklung Plotins unter Hervorhebung der Hauptbegriffe auf.

Die Darstellung des außerordentlich geschlossenen Systems, die neben Grundlegung und Entwicklung als dritter Teil tritt, unterscheidet Systemteile, die sich vorzugsweise im Abstieg bewegen und solche, die vor allem aufsteigend sind (in gewissem Sinne spiegelt ein jeder das Ganze wieder). Der Umschwung vom Abstieg zum Aufstieg vollzieht sich in der Religionsphilosophie, die hier wohl zum ersten Mal eine eingehende Darstellung findet; auch die Erkenntnislehre dürfte in dieser Form früher nicht gesehen sein. — Plotin verkörpert eine typische Weltansicht, die man alexandrinisches Weltschema nennen kann, mit einer philosophischen Kraft wie sonst keiner, zweitens verbindet er mit der intellektuellen Potenz eine seltene moralisch-religiös-ästhetische Reinheit, drittens hat er trotz seiner sonstigen historischen Gebundenheit ein unmittelbares Verhältnis zu den sachlichen Problemen, das ihn den großen Metaphysikern beigesellt.

Frankfurt a. Main. Fritz Heinemann.

Lehmann, Gerhard, Dr., Ueber die Setzung „Individualitätskonstante“ und ihre erkenntnistheoretisch-metaphysische Verwertung. Eine Untersuchung über das Wesen des Individuums. Berlin 1922 bei Emil Ebering.

Nach zwei Richtungen hin bedarf es einer gründlichen Bearbeitung des Fundamentes der Logik: einmal gilt es, die Logik mit den Forderungen der Realwissenschaft in Einklang zu setzen und sodann müssen die logischen Axiome selbst auf ihren metalogischen Schall hin geprüft werden. Die vorliegende Arbeit unternimmt das letztere, nachdem Vaihinger u. a. dargetan haben, daß die Gesetze und die Methoden der Einzelwissenschaften keineswegs eine einfache „Anwendung“ reiner Logik darstellen, sondern daß in ihnen weit mehr Irrationales oder gar Widersprechendes enthalten ist, als es „eigentlich“ erlaubt sein sollte. Die „Setzung Individualitätskonstante“ ist ein Hilfsmittel des Denkens, eine Fiktion, die es gestattet, das Individuum logisch zu charakterisieren als Einheit von Begriff und Urteil: insofern handelt es sich auch in vorliegender Arbeit um einen Beitrag zur „angewandten“ Logik. Daß aber das so fundierte „Individuum“ als vor dem Forum reiner Logik unhaltbares Denkgebilde fallen muß, das führt von selbst in das Gebiet der Metalogik.

Denn es gilt nunmehr den „Schall“ des Identitätssatzes aufzuzeigen. Und hier wird in durchweg neuen Gedankengängen darzustellen versucht, daß die Einzigkeit des „Einen“ den überlogischen Kern des Identitätssatzes ausmacht, daß das Wissen um diese Einzigkeit den vorobjektivierten Ausdruck des Selbstbewußtseins darstellt, daß das Identitätsproblem in das Ichproblem mündet. Die schwierigen Gedankengänge der Schrift werden erleichtert durch Kontroversen mit Vaihinger, Driesch, Hartmann, Hegel, Bahnsen und Herbart. Es muß hervorgehoben werden, daß die Auseinandersetzung mit Vaihinger allein eine Lücke in

der Literatur über die Als-Ob-Philosophie ausfüllt. Die Hervorhebung der Bedeutung Bahnsens für die gegenwärtige Philosopie, ebenso wie die Rechtfertigung der philosophischen Bedeutung Stirners wird zur vertieften Auffassung beider Denker beitragen.

Die vorliegende Schrift hat einen doppelten Sinn: es ist eine Monographie über das Wesen des Individuums, soweit Logik hierüber zu urteilen in der Lage ist, und sie ist im Systementwurf: Erkenntnistheorie, Wertelehre und Metaphysik müssen ihr Teil beisteuern zur Errichtung einer Lehre von den Egomorphismen, deren nähere Ausarbeitung ferneren Schriften überlassen bleiben muß.

Mitteilungen.

Professor Bolland,

† in Leyden am 11. Februar 1922.

Gerardus Johannes Petrus Josephus Bolland wurde als Sohn eines niedrigen Polizeibeamten am 9. Juni 1854 in Groningen geboren und hat in seiner Jugend die für einen vom Missionsdrang brennenden Knaben widerwärtigsten Arbeiten verrichten müssen. Schließlich an einer Volksschule tätig, erhielt er die Gelegenheit, sich den Wissenschaften zuzuwenden, bald erreichte er die angesehene Stellung eines Lehrers der englischen Sprache am Gymnasium in Batavia (1882). Er konnte dieses Stellungsangebot nicht abschlagen, obwohl Kern und Cosyn, seine Gönner, den Wunsch hegten, daß er auf Grund seiner ganz besonderen sprachwissenschaftlichen Begabung bei Professor Sievers in Jena seinen Doktor machen würde, um die an der Universität Groningen neu zu gründende Professur der englischen Sprache übernehmen zu können. In Batavia lenkte ein Kollege dann seine Aufmerksamkeit auf Schultzes Philosophie der Naturwissenschaft, und dieses Buch ist es gewesen, durch das Bolland sich seiner philosophischen Veranlagung erst recht bewußt geworden ist. Er fing jetzt an, Kant, Schopenhauer und von Hartmann zu studieren; vor allem war er für die Philosophie des Unbewußten begeistert.

Am 19. Sept. 1896 hielt der Autodidakt seine Antrittsvorlesung als Philosophieprofessor an der Universität Leyden; er sprach über „Veränderung und Zeit“. Durch ihn kam die Begeisterung für das philosophische Studium in die weitesten Kreise; er suchte die Königin der Wissenschaften wenigstens in ihren Grundzügen den Gebildeten zugänglich zu machen, und keine Mühe war ihm zu groß, um die Philosophie im edelsten Sinne des Wortes zu popularisieren. Dieser Drang, Prediger der Wahrheit zu sein, hat ihm dann mancherlei Enttäuschung gebracht. Dennoch ist der Einfluß, den er direkt und indirekt auf das geistige Leben Hollands und auf die holländische Sprache geübt hat, nicht leicht zu überschätzen.

In seinen ersten kleineren philosophischen Arbeiten, die er noch in Indien verfaßte, erscheint er ganz als Hartmannianer; während eines Urlaubs hat er Eduard von Hartmann in Groß-Lichterfelde bei Berlin besucht und war dessen Gast. Als er jedoch seine Professur antrat, hatte er seinen Hartmannianismus bereits aufgegeben; denn seine kritische Kraft war zu groß, um ihn bei einem Standpunkt festzuhalten.

Seit 1897 vertiefte er sich in Hegels Werke, hier fand er die Methode, welche den Bedürfnissen seines Denkens entsprach. Gerade diesen Wendepunkt in seiner Entwicklung habe ich als Hörer seiner Vorlesungen mitgemacht. Bei der Lektüre von Spinozas Ethik und Kants Kritik der reinen Vernunft zeigte er uns, wie die Substanz Spinozas durch den Kantischen Kritizismus hindurch zum Hegelschen Begriff kommen mußte. Er sah ein, daß das Verkennen der Wahrheit, daß das Ich in der Wirklichkeit und die Wirklichkeit im Ich denkt, die Wurzel aller Einwürfe gegen den sogenannten absoluten Idealismus ist. Nichts läßt sich halten; alles ist relativ; dann aber ist die Relativität das Absolute; in aller Relativität offenbart sich das Absolute, das nicht irgendwo außerhalb des Relativen gesucht werden kann. Das wahre Unendliche, das unendliche Wahre ist das Unendliche, das in aller Endlichkeit wiederzufinden ist und zu sich selbst kommt. Nur im Begriff ist Wahrheit, und wer vernünftig begreift, verzichtet auf den regressus in infinitum der üblichen Erklärungswut. In seiner deutsch verfaßten Schrift „Alte Vernunft und neuer Verstand“ (Leyden 1902) hat Bolland den Unterschied Hegelscher und Hartmannscher Lehre auseinandergesetzt und die traditionelle Ansicht endgültig widerlegt, daß Hegel die Natur in aprioristischer Weise deduzieren gewollt hat. Seine Hauptarbeit ist „Zuivere Rede“ (= reine Vernunft), ein Buch, das in der dritten vermehrten Auflage etwa 1400 Seiten zählt. Vom Hegelschen Buchstaben hat er sich gelöst, ohne den Hegelschen Geist zu verleugnen. Das Buch lag seinen oft außerordentlich temperamentvoll gestalteten Vorlesungen zugrunde, die er auch außerhalb Leydens in Utrecht, Amsterdam, Haag, Delft und Rotterdam hielt. Es enthält die enzyklopädische Behandlung der Kategorien jeder Wissenschaft. Sein Collegium Logicum wurde einmal stenographiert, es ist ein glänzendes Zeugnis eindringlichster philosophischer Darstellungskunst. Um die Wissenschaft hat Bolland sich ferner verdient gemacht durch die Uebersetzung mancher Werke von Hegel und Hegelschülern. Alle diese Ausgaben hat er durch gründliche Anmerkungen bereichert.

Die Wahrheit war seine einzige Leidenschaft.

Santpoort. Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga.

Julius Schultz
zum sechzigsten Geburtstag.

Am 16. April 1922 feierte in Berlin Julius Schultz den 60. Geburtstag. Er ist den Lesern der Kantstudien durch manchen wertvollen Beitrag, den Mitgliedern der Berliner Ortsgruppe insbesondere auch als Redner und eifriger Debatter bestens bekannt. Leider sind die Werke des abseits aller Schulen still seines Weges gehenden Denkers bisher nicht so sehr in die breite Oeffentlichkeit gedrungen, wie sie es nach ihrem Gehalt und ihrer künstlerischen Darstellung verdienten. Denn es sei hier bemerkt, daß es nicht viele Denker heute gibt, die sich an Selbständigkeit des Denkens und Weite des Ausblicks mit Schultz vergleichen dürfen, vielleicht aber keinen, der mit solcher Souveränität wie er mit den Problemen gleichsam zu spielen vermag, ohne je im geringsten ins Spielerische oder Effekt-

suchende zu verfallen. Gerade wegen seiner bei aller Selbständigkeit doch ungeheuer ausgebreiteten Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Beziehungen ist es nicht leicht, ihn mit einem einzigen Schlagwort zu kennzeichnen.

J. Schultz selbst nennt sich Kantianer, und er ist es auch, freilich in einem bewußt dem logistischen Neukantianismus entgegengesetzten Sinne. Am besten wäre seine Richtung noch durch die Namen F. A. Lange und Vaihinger zu kennzeichnen, obwohl ihn auch mit diesen nur Verwandtschaft, nicht Abhängigkeit verbindet. Sein erkenntnistheoretischer Standpunkt ist vor allem in den beiden Büchern „Psychologie der Axiome" (1899) und „Die drei Welten der Erkenntnistheorie" 1908) begründet (beide, wie alle früheren Werke von Schultz im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, erschienen). Besonders das erste Buch gibt eine glänzende logische Grundlegung der Mathematik und der Naturwissenschaften. In zwei weiteren Werken hat Schultz dann auf diesen Fundamenten weiter gebaut. Eine Wissenschaftslehre der anorganischen Naturforschung gibt das Buch: „Die Bilder von der Materie" (1905), der organischen Natur das Werk: „Die Maschinentheorie des Lebens" (1909). Besonders das zweite dieser Bücher, das noch durch die Schrift: „Die Grundfiktionen der Biologie" (Bornträger, 1920) in wertvoller Weise ergänzt wird, erscheint mir als eine der hervorragendsten Leistungen der neueren Philosophie. Es vertritt, in lebhaftester Diskussion mit dem Neuvitalismus, eine mechanistische Weltanschauung, die aber nichts mit der Nüchternheit, die sonst leicht dieser Denkrichtung anhaftet, gemein hat, sondern in höchst eigenartiger Weise die große Tradition von Leibniz und Lotze fortsetzt und den Mechanismus zu einer fast poetisch anmutenden Metaphysik ausweitet, ohne je das wissenschaftliche Fundament zu verlassen. Denn Schultz ist, wie so viele Philosophen, zugleich Dichter, nicht nur innerhalb seiner Philosophie, auch neben ihr in selbständigen Werken, und an mehreren großen Bühnen hat man mit Erfolg seine Dramen gespielt. Alle diejenigen die ihn näher kennen, aber verehren außer dem Philosophen und Dichter vor allem den liebenswürdigen und gütigen Menschen in Julius Schultz, dem noch ein langes und reiches Wirken beschieden sein möge!

Berlin-Halensee. Dr. R. Müller-Freienfels.

Kants Ethik und der preußische Staat.

Wilhelm Diltheys geistvolle Anregungen und großzügige, zum Teil großartige Untersuchungen waren es vor allem, die die Aufmerksamkeit und die Interessen der geisteswissenschaftlichen Forschung auf die Ergründung und Kennzeichnung der für die Entstehung eines philosophischen Systems maßgebenden Faktoren gelenkt haben. Wertvolle Arbeiten sind aus dieser Forschungsrichtung hervorgegangen. Dennoch fehlt noch viel daran, um von einer abgeschlossenen Erkenntnis der Voraussetzungen der Hauptsysteme der Philosophie sprechen zu können. Auch diejenigen Bedingungen, auf denen sich der verwickelte Bau des Kantischen Kritizismus erhebt, sind noch keineswegs in ihrer Gesamtheit, in ihrem Charakter, in ihrer Herkunft erfaßt und durchschaut.

In die Reihe der hierher gehörigen Untersuchungen greift auch mit einer kurzen, aber eindrucksvollen Abhandlung Professor Dr. Arnold

Oskar Meyer, der Historiker der Kieler Universität ein. Sie trägt den Titel: „Kants Ethik und der preußische Staat“ und gehört zu den Beiträgen, die Erich Marcks zum 60. Geburtstag in einer Festschrift gewidmet wurden (erschienen unter dem Gesamttitel „Vom staatlichen Werden und Wesen“ bei J. G. Cotta Nachf., Stuttgart und Berlin. 1921). Meyers Hauptfrage lautet: Wurzelt Kants Ethik im Geiste des altpreußischen Staates? Seine Antwort fällt aber in einem verneinenden Sinne aus. Er hebt mit sicherem Griff die Hauptzüge jener Ethik hervor, wobei es angenehm berührt, daß er im Gegensatz zu der üblichen Einseitigkeit sich nicht auf die erste Formulierung des kategorischen Imperativs bezieht und beschränkt, sondern in den Mittelpunkt seiner Darlegungen jene Formulierung stellt, deren Gegenstand die Idee der sittlichen Autonomie und der Würde des Menschen bildet. Auf der anderen Seite entwickelt er in knappen Andeutungen die Grundform des frederizianischen Staates, vor allem weist er auf jene Theorie hin, die das Wesen desselben durch den Vergleich mit einer Maschine am schärfsten verdeutlicht. Im Sinne dieses mechanistischen Rationalismus hatte August Ludwig von Schlözer in seinem berühmten Lehrbuch: „Allgemeines Statsrecht und Statsverfassungslere (Göttingen. 1793) den Souverän geradezu „Maschinendirecteur“ nennen können. „Der Stat ist eine Erfindung: Menschen machten sie zu ihrem Wol, wie sie Brand-Cassen usw. erfanden. Die instruktivste Art, Statslere abzuhandeln, ist, wenn man den Stat als eine künstliche, überaus zusammengesetzte Maschine, die zu einem bestimmten Zwecke gehen soll, behandelt.“

Kant aber fordert, „den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln.“ So nicht nur in seinen großen ethischen Schriften, sondern auch in dem kleinen Aufsatz: „Was ist Aufklärung?“ „Die Würde der Menschheit in uns“ ist der leitende Gedanke, sagt Meyer, zu dem alle Erwägungen und Entscheidungen der Kantischen Sittenlehre immer wieder zurücklenken. „In ihr,“ so faßt er seine Ausführungen zusammen, „liegt jenes Allerheiligste, das von Anbeginn geschaute, persönlich erlebte Ziel der Kantischen Ethik. Nicht aus dem Geiste des preußischen Staates oder irgend eines Staates überhaupt ist diese Ethik geboren — sie ist reine Frucht des im Aufblick zur Antike gefundenen deutschen Humanitätsideals. Kant steht auf demselben Boden, auf dem das Bildungsideal der deutschen Klassiker erwachsen ist, der treue Sohn des Zeitalters, das im Menschheitsgedanken seinen Polarstern sah.“

Arthur Liebert.

I. Preisausschreiben der Johannes-Rehmke-Gesellschaft

(Vereinigung für grundwissenschaftliche Philosophie).

In dankenswerter Weise sind der Johannes-Rehmke-Gesellschaft von ihren Mitgliedern, den Herren Dr. Julius Eßlen und Karl Eßlen in Luxemburg (Stadt) 3000 Mark für ein Preisausschreiben zur Verfügung gestellt worden.

Die Preisaufgabe lautet:

Grundwissenschaft und Religionswissenschaft.

Erläuterung: Es soll untersucht werden, ob und, bejahendenfalls, inwiefern die grundwissenschaftliche Philosophie Johannes Rehmkes der

systematischen Religionswissenschaft neue Möglichkeiten öffnet. Dabei sind insbesondere zwei Aufgaben ins Auge zu fassen:

1. ob die grundwissenschaftliche Betrachtung einen grundsätzlich neuen Ansatz der Religionswissenschaft ermöglicht, wenn ja, wie dieser Ansatz zu bestimmen und wie von ihm aus der Aufgabenkreis der Religionswissenschaft zu umschreiben und zu begrenzen ist (methodischer Teil),
2. wie sich vom grundwissenschaftlichen Standort das Wirklichkeitsproblem der Religion darbietet und inwieweit eine Möglichkeit seiner Lösung gefunden werden kann.

Die Frage der religiösen Gemeinschaftsbildung soll im wesentlichen außerhalb des Rahmens der Untersuchung bleiben.

Die Bewerbungsarbeiten sind, in deutscher Sprache abgefaßt, deutlich leserlich hergestellt, mit Rand und Seitenzahlen versehen, „eingeschrieben" bis zum 31. Dezember 1922 an den Geschäftsführer der Gesellschaft Dr. J. E. Heyde, Stettin, Deutsche Straße 34, einzusenden. Jede Bewerbungsschrift muß ein Kennwort tragen. Dasselbe Kennwort muß die Aufschrift eines beigelegten verschlossenen Briefumschlages sein, der die Angabe des Namens und der Anschrift des Verfassers enthält. Das Preisurteil wird spätestens am 1. Juni 1923 verkündet werden.

Preisrichter sind die Herren:

1. Kaufmann Dr. Julius Eßlen (Luxemburg),
2. Oberstudiendirektor Dr. Hermann Hegenwald (Bielefeld),
3. Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Johannes Rehmke (Greifswald),
4. Pfarrer Dr. Friedrich Karl Schumann (Triberg-Baden).

Die Preisrichter können nach freiem Ermessen bestimmen, ob die Summe von 3000 Mk. ungeteilt einer Arbeit zukommen oder an mehrere Arbeiten nach Maßgabe ihres Wertes verteilt werden soll. Die Entscheidung wird in unserer Zeitschrift „Grundwissenschaft" veröffentlicht. Der Vorstand hat das Recht, aber nicht die Pflicht, preisgekrönte Arbeiten als Abhandlungen in der „Grundwissenschaft" oder als Sonderveröffentlichung in Druck zu geben. Die nicht preisgekrönten Arbeiten werden einschließlich der ungeöffneten Kennwortbriefe am 31. Dezember 1923 vernichtet, wofern ihre Verfasser unter Nennung ihres Namens und Wohnortes sie nicht vorher zurückfordern.

Auf Wunsch werden Abzüge dieses Preisausschreibens unentgeltlich vom Geschäftsführer der Gesellschaft Dr. J. E. Heyde, Stettin, Deutsche Straße 34, versandt.

Kolberg und Stettin, im Dezember 1921.

I. A. des

Vorstandes der Johannes-Rehmke-Gesellschaft:

Dr. Hochfeld, Vorsitzender. Dr. Heyde, Geschäftsführer.

Kant-Gesellschaft.

Landesgruppe Holland.

Den regen Bemühungen einer Anzahl für die Kant-Gesellschaft lebhaft interessierter holländischer Mitglieder ist es zu verdanken, daß anläßlich einer Vortragsreise von Professor Dr. Liebert, zu der dieser von einer Reihe großer wissenschaftlicher Gesellschaften eingeladen worden war, eine **Landesgruppe Holland** begründet werden konnte. Dadurch hat sowohl die Kant-Gesellschaft in ihrer Allgemeinheit als auch unsere Organisation der Ortsgruppen einen sehr bedeutsamen Ausbau erfahren.

Die Eröffnungssitzung und die anschließenden Vorträge, zu denen eine stattliche Anzahl von Mitgliedern erschienen war, fanden am 14. und 15. Dezember 1921 in der „Internationalen Schule für Philosophie" in Amersfoort statt. Der Ausschuß dieser Schule hatte die Räume in gastfreundlichster Weise zur Verfügung gestellt.

Zwei volle Tage konnten die Teilnehmer in der in einem Wald reizend gelegenen, mit Arbeits- und Schlafzimmern aufs beste ausgestatteten Internationalen Schule verbringen. Ihrem großzügigen und von vollem Unterstützungswillen beseelten Ausschuß sei auch noch an dieser Stelle der verbindlichste Dank ausgesprochen.

Professor Dr. Liebert sprach über: „Die Krisis im Geistesleben der Gegenwart";

Professor Dr. Kohnstamm, o. Prof. für theoretische Physik an der Universität Amsterdam über „Kants Begriff der Autonomie";

Priv.-Doz. Dr. Polak von der Universität Amsterdam über „Kant als geistiger Kopernikus."

An alle drei Vorträge schloß sich eine lebhafte Aussprache, die, gleich den beiden ausgezeichneten Vorträgen der beiden holländischen Gelehrten, aus liebenswürdiger Rücksicht für den anwesenden stellvertretenden Geschäftsführer in deutscher Sprache geführt wurde.

Der geschäftsführende Ausschuß setzt sich aus folgenden Herren zusammen:

Prof. Dr. H. Y. Groenewegen, Prof. an der Universität Amsterdam, Rembrandtlaan 28, Huis ter Heide, als Vorsitzenden; Dr. H. W. Van der Vaart Smit, 's Graveland, Schriftführer und Schatzmeister; Dr. G. A. Van den Bergh van Eysinga, Santpoort; Dr. E. E. Eckstein, Haag; Prof. Dr. B. J. H. Ovink, Prof. an der Universität Utrecht; Dr. Leo Polak, Priv.-Dozent an der Universität Amsterdam.

Wir knüpfen an die Begründung der Landesgruppe Holland, die durch die Tatkraft und das Interesse unserer Mitglieder ins Leben gerufen ist, die besten Hoffnungen für einen weiteren Ausbau unserer Gesellschaft. — —

Im Anschluß an die obige Mitteilung über die Gründung der „Landesgruppe Holland“ können wir folgendes berichten:

Die erste Versammlung dieser „Landesgruppe“ fand am 6. März 1922 in Amsterdam statt. Bei dieser Versammlung wurden die Satzungen der „Landesgruppe“ festgelegt, und der in dem vorhergehenden Bericht genannte Ausschuß definitiv gewählt.

Ferner wurde die Sammlung einer einmaligen Notspende für die Kant-Gesellschaft beschlossen. Der Hauptzweck dieser Notspende, deren Verteilung dem Ermessen der beiden Geschäftsführer anheimgegeben wird, besteht hauptsächlich in der Unterstützung solcher Gelehrter, die durch die Not der Zeit in wirtschaftliche Bedrängnisse geraten sind. An diese Sammlung für die Notspende wird sich die „Niederländisch-Deutsche Vereinigung“ anschließen (über das Ergebnis der Sammlung wird seinerzeit in den „Kant-Studien“ Mitteilung gemacht werden).

Außerdem wurde auf dieser Versammlung die Einberufung einer „Sommerkonferenz“ für den September beschlossen. Die Mitglieder der Landesgruppe Holland werden gebeten, dem Ausschuß ihre Vorschläge inbezug auf Vorträge und einzuladende Redner so bald als möglich mitzuteilen. Als Vortragende kommen sowohl holländische als auch nichtholländische Redner in Betracht, wie denn auch sämtliche Mitglieder der Kant-Gesellschaft zur Teilnahme an dieser Sommerkonferenz eingeladen sind.

Nähere Auskunft erteilt der Ausschuß.

Der Ausschuß wird dann noch die Entscheidung darüber treffen, wo diese Sommerkonferenz tagen wird, wahrscheinlich in der „Internationalen Schule für Philosophie“ in Amersfoort, deren Räume wiederum in der gastfreundlichsten Weise vom Vorstand für den genannten Zweck zur Verfügung gestellt werden.

Als Ehren-Vorsitzender der Landesgruppe Holland wurde vom Ausschuß das Ehrenmitglied der Kant-Gesellschaft Herr Professor Dr. Georg Heymans, o. Professor an der Universität Groningen erwählt, der diese Wahl auch annahm.

Endlich richtete die Versammlung an die Schriftführung der „Kant-Studien“ den Antrag, in der genannten Zeitschrift eine besondere Rubrik zur Besprechung der philosophischen Literatur Hollands einzurichten. (Die Schriftleitung wird natürlich diesem berechtigten Wunsch gern entsprechen; es sind bereits Schritte eingeleitet worden, um eine solche Rubrik zu schaffen).

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft
Prof. Dr. Vaihinger, Prof. Dr. Liebert.

Ortsgruppe Karlsruhe.

Die Entwicklung der Ortsgruppe darf sehr erfreulich genannt werden. Die Mitgliederzahl erhöhte sich seit der zweiten Jahresversammlung am 25. Mai 1921 (s. Bericht in den Kantstudien. XXVI S. 274 ff.) bis zur dritten Jahresversammlung am 18. Januar 1922 von 152 auf 189. Die Zahl der zur Ortsgruppe gehörenden Mitglieder der Hauptgesellschaft stieg im selben Verhältnis. Einen Kassenvorrat von 1567,20 Mk. und Ein-

nahmen von 2238,50 Mk., zusammen 3805,70 Mk. stehen Ausgaben in Höhe von 2163,53 Mk. gegenüber, so daß der neue Vermögensstand 1642,17 Mk. beträgt.

Auf der Jahresversammlung am 18. 1. 22 wurden die vom Vorstand vorgeschlagenen Satzungen nebst der Geschäftsordnung für den Vorstand einstimmig angenommen. Ferner wurde bestimmt, daß für 1922 (Kalenderjahr) jedes Mitglied der Ortsgruppe 20 Mk. (für jede Beikarte 15 Mk.) bezahlt; Mitglieder, die auch der Hauptgesellschaft angehören, zahlen an die Ortsgruppe 15 Mk., für jede Beikarte 10 Mk.; Studenten und Seminaristen 10 Mk. Nach Entlastung des Rechners wurde der Vorstand einstimmig wiedergewählt. Er besteht aus dem Vorsitzenden Privatdozent Prof. Dr. E. Ungerer, Maxaustr. 29, dem Schriftführer Professor Dr. K. Schück, Klauprechtstr. 32 und dem Rechner Prof. A. Kistner, Stefanienstr. 8. Geschäftsstelle ist die Metzlersche Buchhandlung, Karlstr. 13. Postscheckkonto der Ortsgruppe: Karlsruhe 26373.

Während des W.-S. bis zur Jahresversammlung wurden folgende Vorträge gehalten:

1. Prof. Dr. A. Liebert-Berlin: Die Krisis im Geistesleben der Gegenwart; am 10. X. 21 (öffentlich);
2. Prof. Dr. H. Driesch-Leipzig: Leib und Seele; am 18. X. 21 (öffentlich).

   Drei wissenschaftliche Abende über Humes „Untersuchung über den menschlichen Verstand“:
3. Priv.-Doz. Prof. Dr. E. Ungerer-Karlsruhe: Die Aufgabe der Philosophie und deren psychologische Grundlegung bei Hume am 9. XI. 21;
4. Direktor Dr. K. Ott-Karlsruhe: Erfahrung und Erkenntnis; am 23. XI. 21;
5. Prof. Dr. A. Fr. Raif-Karlsruhe: Die Kritik des Kausalproblems; am 7. XII. 21; — — —
6. Prof. Dr. W. Hellpach-Karlsruhe: Die Aufgaben der Philosophie in der Wiedervergeistigung unserer Berufsbildung; am 14. XII. 21 (öffentlich);
7. Prof. Dr. K. Schück-Karlsruhe: Ein Besuch bei Rabindranath Tagore; am 18. I. 22 (bei der Jahresversammlung).

Im nächsten halben Jahr werden folgende Vorträge gehalten:

Nr. 1. Freitag, 3. Febr., Prof. Dr. C. Boehm: Begriffsbildung; öffentlich (Festsitzung zu Ehren des 60. Geburtstages David Hilberts);

„ 2. Mittwoch, 22. Febr., Prof. A. Kreuzer: Wertphilosophie;

„ 3. Sonntag, 12. März, Prof. Dr. W. Koehler-Berlin: Ueber Forschungen an Menschenaffen (mit kinematographischen Vorführungen); öffentlich;

„ 4. Mittwoch, 22. März, Priv.-Doz. Prof. Dr. Fr. Schnabel: Die historische Ideenlehre;

„ 5. Mittwoch, 5. April, Dr. E. Kraus-Heidelberg: Die materialistische Geschichtstheorie;

Nr. 6. Mittwoch, 26. April, Prof. Dr. H. Kinkel: Die Geschichtsphilosophie des Positivismus;
„ 7. Mittwoch, 10. Mai, Frl. Dr. E. Sturm: Ueber Th. Lessings „Sinngebung des Sinnlosen."

Für den Winter stehen Vorträge von Prof. Dr. Liebert-Berlin, Prof. Dr. Joël-Basel und Graf H. Keyserling-Darmstadt in Aussicht. Mitglieder der Ortsgruppe haben zu allen Veranstaltungen (mit Ausnahme etwaiger sehr kostspieliger Vorträge) freien Zutritt.

Privatdozent Dr. E. Ungerer.

Königsberger Ortsgruppe der Kantgesellschaft.

Bericht über das Geschäftsjahr 1920/21.

Ueber die Gründung der Ortsgruppe wurde in Bd. 25 Seite 478 der Kantstudien berichtet. Sie ist mit über 100 Mitgliedern zu einer stattlichen Vereinigung angewachsen und hat inzwischen ihr erstes Arbeitsjahr hinter sich.

Bei den öffentlichen Sitzungen wurden folgende Vorträge gehalten:

27. X. 20. Univ.-Prof. Dr. Kowalewski: Spenglers Kantkritik;
1. XII. 20. Studienassessor Dr. Paleikat: Kants Religionsphilosophie (an diesen Vortrag schloß sich eine Lesestunde über Kants Aufsatz: „Was ist Aufklärung?" Die Leitung hatte Prof. Dr. Kowalewski);
19. I. 21. Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Sauer: Die moderne Philosophie des Lebens;
23. II. 21. Studienrat Prof. Dr. Schöndörffer: Kant über Lüge und Selbstmord;
16. III. 21. Akademieprofessor Heinrich Wolff: Kant und die bildende Kunst (gedruckt im Sonntagsblatt der Königsberger Hartungschen Zeitung Nr. 143, 153, 165);
27. IV. 21. Univ.-Prof. Lic. Dr. Rust: Ist Kants Ethik ergänzungsbedürftig?

Im Oktober 1921 fand die Neuwahl des Vorstandes statt. Die Aemter blieben wie bisher besetzt, nur der 1. Vorsitzende wechselte. An Stelle des Univ.-Professors Dr. Kowalewski trat Univ.-Prof. Dr. med. et phil. Ach. Da er erst nach Weihnachten die Geschäfte übernehmen kann, wird er bis dahin durch Prof. Dr. Schöndörffer vertreten.

Für die nächsten Versammlungen sind u. a. folgende Vorträge in Aussicht genommen:

Studienassessorin Dr. Gertrud Rosenthal: Kants Pädagogik;
Studienrat Dr. Paleikat: Die Religionsphilosophie des Neukantianismus;
Univ.-Prof. Dr. Goedeckemeyer: Nietzsches Wertlehre:
Univ.-Prof. Dr. Ach: Kant und der Okkultismus;
Univ.-Prof. Lic. Dr. Rust: Kant als der Philosoph des Protestantismus;

Studienrat Dr. Schmitt: Ueber den Zufall;
Amtsgerichtsrat Warda: Mitteilungen über Kants Bibliothek.

Anmeldungen zur Ortsgruppe und Anfragen richte man an den Schriftführer, Studienrat Dr. Schmitt, Oberteichufer 16.

Königsberg i. Pr., im Dezember 1921.

Ortsgruppe Heidelberg.

Dem regen Interesse und den tatkräftigen Bemühungen unseres Mitgliedes und Mitarbeiters, Dr. Emil Kraus, ist es gelungen, wieder eine sehr wertvolle Erweiterung unseres Ortsgruppenkreises zu erreichen durch Gründung einer Ortsgruppe Heidelberg.

Geheimrat Prof. Dr. Heinrich Rickert, Ehrenvorsitzender;
Dr. Emil Kraus, Häußerstr. 32, 1. Vorsitzender;
Dr. Karl Bosch, Bismarckstr. 19, 2. Vorsitzender;
Fritz Reusch, Moltkestr. 10, Schriftführer und Kassierer.

Ferner wurde für das Semester 1922 folgendes Arbeitsprogramm aufgestellt:

Arbeitsprogramm.

I. Diskussionsabende. „Philosophische Gegenwartsfragen".

Am 2. Febr. Dr. E. Kraus: „Das Kategorienproblem und das System der Philosophie";
„ 2. März Dr. Kreis: „Erkenntnistheoretische und systematische Begründung des Wertbegriffs";
„ 6. April Dr. R. K. Goldschmit: „Das Ichproblem im modernen Drama";
„ 4. Mai Dr. Ungerer-Karlsruhe: „Aus der Philosophie des Organischen".

II. Oeffentliche Vorträge. Ende Februar wird wahrscheinlich Prof. Hellpach-Karlsruhe über: „Die Philosophie und die Wiedervergeistigung der Berufe" hier sprechen.

Sämtliche Diskussionsabende finden abends 8 Uhr im Hörsaal des geographischen Instituts (Seminariengebäude) statt. Die Veranstaltungen der Kant-Gesellschaft sowie event. Aenderungen des Programms sind jeweils am schwarzen Brett der Universität sowie im Schaufenster der Buchhandlung Hönicke, Hauptstraße 79, angeschlagen. Anmeldungen und Anfragen sind zu richten an den Schriftführer Fritz Reusch, Moltkestraße 10.

Ortsgruppe Baden-Baden.

Auf Grund einer dankenswerten Anregung des von regem Interesse für die Philosophie erfüllten Herrn Wirklichen Geheimrats Richard von Chelius hat sich im Dezember 1921 in Baden-Baden eine Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft gebildet, der sich bereits eine Anzahl neuer Mitglieder angeschlossen hat. Es ist zu erwarten, daß durch diese Ortsgruppe, die in engerer Fühlung mit der Ortsgruppe Karlsruhe arbeiten wird, die Interessen der Kant-Gesellschaft eine wesentliche Förderung erfahren werden.

Den Vorsitz hat in liebenswürdigster Weise Herr Geheimrat von Chelius übernommen, Schriftführer ist Herr Dr. med. et phil. Bernhard Belzer, Baden-Baden, Luisenstr. 26.

Ortsgruppe in Konstanz am Bodensee.

Unsere Mitglieder in Konstanz haben sich zu einer Ortsgruppe zusammengeschlossen, die sich bereits in einer lebhaften Entwicklung befindet. Eröffnet wurde die Ortsgruppe durch einen ungemein zahlreich besuchten Vortrag des stellv. Geschäftsführers Prof. Liebert, der über „Die geistige Krisis der Gegenwart“ sprach.

Im Sinne der Bestrebungen der Kant-Gesellschaft sieht der Arbeitsplan der neuen Ortsgruppe eine dreifache Betätigung vor: Außer regelmäßigen Diskussionsabenden, die nur für Mitglieder berechnet sind, ist eine größere Reihe öffentlicher Vorträge vorgesehen, für die sich bereits eine Anzahl bekannter Universitätsdozenten und Gelehrten in dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt hat. Drittens endlich sollen kleinere Arbeitsgemeinschaften gebildet werden, die sich die Durchdringung eines Teilproblems zur Aufgabe machen.

Geschäftsstelle ist die „Bücherstube“ in Konstanz, an die sich alle Interessenten wenden wollen.

Ortsgruppe Meersburg.

Ueber Winter 1921—22 las die Ortsgruppe in wöchentlichen Sitzungen zur Einführung in die Kantische Philosophie, als Grundlage für jede weitere wissenschaftliche Arbeit, Kants Prolegomena. Den Abschluß dieser Arbeit bildete ein Zyklus von drei Vorträgen über die: „Grundzüge der Philosophie Kants“, die Herr Prof. Dr. A. Liebert hier in einem größeren Kreise hielt, und die er dann noch im engen Kreise der Ortsgruppe vertiefte und erläuterte. Bis zu den Sommerferien sollen noch besonders die ethischen und geschichtsphilosophischen Schriften Kants gelesen werden, um dann hauptsächlich die neuere und neueste Philosophie und ihre Strömungen und Bestrebungen kennen zu lernen.

Kantstudien

Band VIII—XIV, sowie Band XVI und XVII gesucht!

Da ich vor Jahresfrist mit Rücksicht auf meine fast völlige Erblindung und aus finanziellen Gründen meine ganze Bibliothek verkaufen mußte, und da ich infolgedessen kein vollständiges Exemplar der ganzen Serie der Kantstudien mehr besitze, so muß ich jetzt für die von Herrn Dr Raymund Schmidt zu besorgende zweite Auflage meines Kantkommentars und für die damit verbundene Vollendung desselben die mir jetzt fehlenden Bände der Kantstudien beschaffen. Es sind dies die Bände VIII—XIV sowie XVI und XVII. Ich bitte um Angebote zu mäßigem Preise entweder für alle gesuchten Bände oder für einzelne Bände.

Halle a. S., Reichartsr. 15, den 25. April 1922. Prof. Dr. H. Vaihinger.

Januar 1922.

An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft.

Vorbemerkungen.

1) Sofortige Einsendung des Jahresbeitrages dringend erwünscht.

2) Möglichst grosse Erhöhung des Jahresbeitrages dringend erbeten.

3) Angabe des Absenders in recht deutlicher Handschrift unerlässlich.

4) Zur Verminderung der ständig wachsenden Verwaltungsunkosten werden unsere Mitglieder gebeten, bei Anfragen an die Geschäftsführung Rückporto beilegen zu wollen.

1.

Auch im vergangenen Jahre 1921 — dem 18. Jahr des Bestehens der **Kant-Gesellschaft** — hat diese sich sehr günstig weiter entwickelt. So traten der Gesellschaft nicht weniger als 783 Jahresmitglieder bei. Ebenso hat sich die Zahl der Dauer- und Förderer-Mitglieder (Durchschnittsbeitrag Mk. 1000,—) von 83 auf 160 erhöht. Die Gesamtzahl der Mitglieder belief sich am Schluß des Jahres 1921 auf über 3000 Mitglieder. Damit hat die Gesellschaft ihren Platz als größte philosophische Organisation der Erde behauptet.

Die **Gründe** für diesen Aufschwung liegen wohl zunächst in der intensiven, für das geistige Leben der Gegenwart bezeichnenden Erneuerung und Erstarkung der philosophischen Interessen überhaupt; ferner in dem Umstand, daß wir trotz aller aus den Zeitverhältnissen sich ergebenden Schwierigkeiten unsere Bestrebungen und Leistungen nicht nur in der gleichen Höhe zu halten, sondern auch zu steigern und in unparteilicher Weise in den Dienst aller ernsthaften philosophischen Richtungen zu stellen unausgesetzt bedacht waren; endlich aber und nicht zuletzt in der **tatkräftigen und erfolgreichen Mitarbeit einer grossen Zahl unserer**

Mitglieder und Freunde. Diese überaus wichtige und dankenswerte Mitarbeit bestand außer mannigfachen Anregungen und Vorschlägen zur Erweiterung unserer Arbeiten vor allem in der Gewinnung zahlreicher neuer Mitglieder. Jene Persönlichkeiten, die uns auf diese Weise zur Seite standen, haben sich damit nicht nur um die Kant-Gesellschaft, sondern auch um die Förderung des philosophischen Lebens überhaupt ein Verdienst erworben.

2.

a. Wir konnten unseren Mitgliedern die üblichen vier Hefte der **Kant-Studien** (in 2 Doppelheften) zustellen und zwar in dem Umfange von nicht weniger als 34 Druckbogen (d. h. 532 Seiten).

b. Ferner erhielten unsere Mitglieder **drei Ergänzungshefte**, u. z. die Hefte: Nr. 52: „Wertbegriff und Wertphilosophie" (85 S.) von Dr. Konrad Wiederhold[1]); Nr. 53: „Welche wirklichen Fortschritte hat die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht?" (67 S.) von Dr. Oskar Ewald; Nr. 54: „Kants Lebensanschauung in ihren Grundzügen" (92 S.) von Prof. Dr. Albert Goedeckemeyer.

c. In allen unseren zahlreichen **Ortsgruppen** fanden regelmäßige und außerordentlich gut besuchte **Vortragsveranstaltungen** statt. Vgl. Berichte Kant-Studien, Bd. XXVI.

d. Die Organisation von **Ortsgruppen** hat eine wesentliche Ergänzung erfahren. Neue Ortsgruppen: Landesgruppe Holland; Ortsgruppe Utrecht; Halle, Hannover, Meersburg a. Bodensee, Baden-Baden, vgl. Berichte Kant-Studien, Band XXVI.

Die weitere Gründung von Ortsgruppen ist ins Auge gefaßt bzw. bereits eingeleitet. Über alle diese Veranstaltungen wird regelmäßig in den Kant-Studien berichtet. Es werden dort auch die Namen und Adressen der Ortsleiter angegeben, damit sich die betreffenden Interessenten mit ihnen in Verbindung setzen können.

e. Unseren Mitgliedern wurde ferner **ein Vortrag** zugestellt: Nr. 26: „Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philophische Denken der Gegenwart" (60 S.) von Prof. D. Dr. Heinrich Scholz.

---

1) Zu unserem Bedauern konnten die Ergänzungshefte Nr. 52 und 53 einer Anzahl von Mitgliedern, die ihren Jahresbeitrag erst in der 2. Hälfte des Jahres eingeschickt haben, oder die der Kant-Gesellschaft überhaupt erst in den letzten Monaten beigetreten sind, nicht mehr zugestellt werden, da durch den unerwartet großen Zuwachs unseres Mitgliederbestandes die beiden Hefte im Laufe des Jahres vergriffen wurden.

Der buchhändlerische Wert der genannten Zustellungen, deren Preise von der Kant-Gesellschaft absichtlich außerordentlich niedrig angesetzt worden sind, übersteigt beträchtlich die Höhe des Jahresbeitrages:

Kantstudien 1921, Band XXVI	= 12.— Mk.
3 Ergänzungshefte (Nr. 52, 53, 54)	= 34.— „
1 Vortrag (Nr. 26)	= 5.— „
	51.— Mk.

Voraussichtlich sind alle diese Sendungen in den Besitz unserer Mitglieder gelangt. Anderenfalls bitten wir an den stellvertretenden Geschäftsführer Liebert eine entsprechende Mitteilung zu richten. —

3.

Unsere Mitglieder genießen folgende Vergünstigungen:

a) „Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt“ von Professor Dr. Erich Adickes, erschienen im Frühjahr 1920 als Ergänzungsheft 50 (855 S.), das im Buchhandel etwa 80 Mark kostet, wird Mitgliedern der Kant-Gesellschaft zu dem ermäßigten Preis von 50 Mark ausschließlich der Verpackungs- und Portospesen geliefert. Die Versendung des Werkes an die inländischen Mitglieder erfolgt der Einfachheit halber unter Nachnahme. Für ausländische Mitglieder, die das Werk zu erhalten wünschen, kommt wegen des ungünstigen Standes der Mark ein Verpackungs- und Portoaufschlag von 50 Mk. hinzu. Interessenten mögen, am einfachsten bei Zahlung des Jahresbeitrages durch eine Angabe auf dem Abschnitt der Zahlkarte, einen diesbezüglichen Wunsch dem stellv. Geschäftsführer Liebert übermitteln.

b) Der Verlag von Felix Meiner in Leipzig stellt das Heft 4 des zweiten Bandes der „Annalen der Philosophie“ auf Wunsch den Mitgliedern der Kant-Gesellschaft zu dem Vorzugspreise von 5 Mk. (statt eines Ladenpreises von 8 Mk.) zu. Das Heft enthält eine Reihe von Aufsätzen über die „Philosophie des Als-Ob“ von Hans Vaihinger, so den Vortrag von Professor Julius Schultz: „Die Fiktion vom Universum als Maschine und die Korrelation des Geschehens“, eine Arbeit von Geh.-Rat Vaihinger: „Ist die Philosophie des Als-Ob Skeptizismus?“ und die Bedingungen zweier Preisaufgaben:

1) „Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie von Friedrich Nietzsche“ (Preis 3000 Mk.).

2) „Das Verhältnis der Einsteinschen Relativitätslehre zur Philosophie der Gegenwart mit besonderer Rücksicht auf die Philosophie des Als-Ob“. (Preis 5000 Mk.).

Die Mitglieder der Kant-Gesellschaft werden gebeten, ihre Bestellung direkt an den Verlag der „Annalen", (Felix Meiner, Leipzig, Kurzestr. 8) zu richten.

c) Unsere Mitglieder erhalten vom Verlag Paul Siebeck folgende Vergünstigungen:

1) Erich Adickes, o. ö. Prof. a. d. Universität Tübingen, „Untersuchungen zu Kants physischer Geographie" (1911. Gr. 8⁰. VIII und 344 S.) zu 8 Mk. statt 20 Mk. Ladenpreis.
2) Derselbe, „Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde" (1911. Gr. 8⁰. VIII und 207 S.) zu 4 Mk. statt 9.20 Ladenpreis.

Mitglieder, die von diesen Vergünstigungen Gebrauch machen wollen, wollen sich mittels eines einfachen Hinweises auf ihre Mitgliedschaft **direkt** an den Verlag von Paul Siebeck (J. C. B. Mohr) in Tübingen wenden (**nicht** an die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft). Der Verlag wird dann sofort die Zusendung — der Einfachheit halber unter Nachnahme — vornehmen.

4.

a) Die **„Kant-Studien"** werden auch in dem neuen Jahrgang eine Reihe wertvoller Aufsätze aus der Feder bekannter Gelehrter veröffentlichen. Das erste Doppelheft befindet sich bereits im Druck.

b) Auch für die Fortsetzung der **„Ergänzungshefte"** ist bereits Sorge getragen. Folgende interessante Arbeiten werden unsern Mitgliedern zugestellt werden:

1) Nr. 55: Dr. Gerhard Stammler: „Berkeleys Philosophie der Mathematik" (72 S.; bereits fertiggestellt).
2) Nr. 56: Dr. Rudolf Carnap: „Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre" (87 S.; bereits fertiggestellt).
3) Nr. 57: Dr. Karl Mannheim: „Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie" (80 S.; bereits fertiggestellt).

c) Als neues Vortragsheft wird unsern Mitgliedern geliefert: Nr. 27: Dr. Marck, Privatdozent an der Universität Breslau: „Hegelianismus und Marxismus".

Um Mißverständnisse zu verhindern und entbehrliche Inanspruchnahmen nach Möglichkeit auszuschließen, machen wir wiederum darauf aufmerksam, daß ausschließlich Professor Dr. Max Frischeisen-Köhler (Halle, Mozartstr. 24) die Entscheidung über die Annahme von Aufsätzen und Abhandlungen für die Kant-Studien und für die Ergänzungshefte hat, während Prof. Dr. Liebert über dasjenige entscheidet, was sich auf die Abteilung: „Besprechungen neuer Bücher sowie allgemeine wissenschaftliche Mitteilungen" bezieht. **Wir bitten diejenigen**

unter den Mitgliedern der Kant-Gesellschaft, die zu den Mitarbeitern der Kant-Studien gehören, von dieser Anordnung Kenntnis nehmen und ihre Anfragen bezw. Einsendungen dementsprechend einrichten zu wollen.

Bei Zuschriften an Prof. Dr. Liebert sind die letztgenannten redaktionellen Angelegenheiten streng zu scheiden von den Angelegenheiten der Geschäftsführung. Diese beiden Gebiete sind völlig getrennt voneinander, sie sind nur durch eine zufällige Personalunion bis auf weiteres miteinander verknüpft. Und sie sind ohne jeden Einfluß aufeinander.

Professor Vaihinger, der wie bisher der Schriftleitung der Kant-Studien angehört, hat sich in dieser nur eine beratende Stimme vorbehalten. An ihn sind daher Zusendungen in Angelegenheiten der Redaktion **in keinem Falle** zu richten.

d. In allen unseren **Ortsgruppen** werden im Jahre 1922 von führenden Gelehrten Vorträge über die verschiedensten wissenschaftlichen Themen gehalten werden. In der Mehrzahl der Fälle wird sich eine allgemeine Aussprache anschließen. Soweit in unseren Ortsgruppen Arbeitsgemeinschaften und seminaristische Übungen eingerichtet sind, wird diese Einrichtung beibehalten und sinngemäß ausgebaut werden. Den Mitgliedern geht seitens der Leitung der Ortsgruppen regelmäßig eine Ankündigung zu. Mitglieder, die in der Nähe von Ortsgruppen wohnen, wollen, falls sie von den betreffenden Veranstaltungen Kenntnis zu erhalten wünschen, einen diesbezüglichen Wunsch an die Leitung der nächsten Ortsgruppe richten. Die Namen und Adressen der Ortsgruppenleiter werden regelmäßig in den „Kant-Studien“ angegeben.

e. Die **allgemeine Mitgliederversammlung** (**Generalversammlung**), die im vergangenen Jahre durch die Ungunst der Verhältnisse unmöglich gemacht wurde, wird voraussichtlich an 2 Tagen in der Pfingstwoche dieses Jahres abgehalten werden, also zwischen dem 6. und 11. Juni. Wir planen für diese Veranstaltung wiederum einen wesentlichen Ausbau. Vortragende: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Ernst Troeltsch-Berlin: „Die Logik des Begriffes der historischen Entwicklung“; Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Theodor Ziehen-Halle: „Zum Begriff und zur Methodik der Geschichtsphilosophie“. Mit anschließender Aussprache. Bis zum 22. April 1921 lief die Frist für die Ablieferung der Arbeiten zur siebenten, sog. Jubiläumsaufgabe: „Der Einfluß Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit“. Es waren bis dahin drei Arbeiten eingelaufen, wie in Kant-Studien XXVI, Heft 1—2 S. 270f. berichtet wurde. Das Urteil der drei Preisrichter, der Herren Professoren Lenz-Hamburg, Meinecke-Berlin, Spranger-

Berlin wird dann bei der Generalversammlung bekannt gegeben, der verschlossene Briefumschlag, der der Arbeit beiliegt und den Namen des Verfassers und Preisträgers enthält, durch den Vorsitzenden, den Kurator der Universität Halle, geöffnet werden. In Verbindung mit der Generalversammlung wird eine Zusammenkunft der Anhänger und Freunde der Philosophie des Als-Ob stehen. Allen unseren Mitgliedern wird zur Zeit eine genaue Einladung zugehen. Wir hoffen, im Laufe der Zeit die Generalversammlungen der Kant-Gesellschaft zu einem allgemeinen philosophischen Kongreß auszubauen, auf dem Anhänger aller philosophischen Richtungen vertreten sind.

Unser **Mitgliederstand** hat sich, wie schon eingangs erwähnt, dem Vorjahre gegenüber in bedeutendem Maße gehoben. Diesen erfreulichen Aufschwung verdanken wir außer unseren literarischen Darbietungen sowie unseren Vortragsveranstaltungen wesentlich der Mitarbeit und der Werbetätigkeit der Mitglieder selbst, die so liebenswürdig waren, uns neue Mitglieder zuzuführen bzw. den Geschäftsführern Adressen von Interessenten anzugeben. Daher liegt auch dieser Sendung wieder ein entsprechendes Formular bei, um dessen **ausgiebige Benutzung** dringend gebeten wird. Wir erstreben die Erweiterung unseres Mitgliederkreises in erster Linie, um das Maß unserer Leistungen zu vergrößern, manchen, schon lange gehegten wissenschaftlichen Plan auch ausführen und die Kant-Gesellschaft immer mehr zu einer umfassenden Organisation und zu einem Sammelpunkt des ganzen philosophischen Lebens ausgestalten zu können.

Für sämtliche Jahres-Mitglieder liegt die neue Mitgliedskarte bei, sowie eine Postscheck-Zahlkarte. Diese Zahlkarte dient für die Einzahlung des Beitrages (mindestens Mk. 20.—) an die Bank; Adresse: Deutsche Bank, Depositenkasse W, Berlin W. 15, Uhlandstraße 57, Conto Liebert (Kantgesellschaft) unter Postscheckkonto 1023. Um recht baldige und möglichst **stark erhöhte** Zahlung der Beiträge wird sehr gebeten.

Wegen der außerordentlichen Erhöhung aller Kosten für die Herstellung und Versendung unserer Veröffentlichungen und für die Durchführung unserer Bestrebungen wiederholen wir unsere **dringliche Bitte** um eine solche **freiwillige Heraufsetzung** des Jahresbeitrages. Eine größere Reihe von Mitgliedern hat ihren Jahresbeitrag erfreulicherweise in recht erheblichem Maße erhöht (nicht wenige auf 50.—, 100.— und 200.— Mk.). Wir bitten auch die-

jenigen Mitglieder, die ihren Jahresbeitrag bereits eingesendet haben, eine solche Erhöhung vorzunehmen. Denn nur bei einer ansehnlichen Vermehrung unserer Einnahmen sind wir angesichts der schwierigen Zeitverhältnisse imstande, den Umfang unserer Bestrebungen und Arbeiten aufrechtzuhalten und ihn womöglich in der erforderlichen Weise zu erweitern.

Dem gebotenen Zweck der Vermehrung unserer Einnahmen dient auch die Schaffung eines besonderen **„Förderer-Fonds“**. In diesen Fonds kommen auch einmalige größere Spenden, die zu diesem Zweck gegeben werden. Solche Mäzene, die zu diesem Fonds mindestens 1000 Mk. beitragen, werden lebenslängliche Mitglieder der Kant-Gesellschaft mit dauernden Bezugsrechten auf alle unsere Veröffentlichungen. Wir gebrauchen ihn dringend zur Verwirklichung wichtiger wissenschaftlicher Pläne. Aus diesem Grunde bitten wir unsere Freunde und die Gönner der Gesellschaft, uns bei der weiteren Erhöhung des Fonds tatkräftig zu unterstützen und wirtschaftlich günstig gestellte und für die Philosophie sich interessierende Persönlichkeiten aus ihrem Bekanntenkreise zu Beiträgen zu diesem Fonds zu veranlassen.

Um Verzögerungen, doppelte Kosten, mühsame und zeitraubende Nachforschungen bei der Zustellung unserer Veröffentlichungen oder Verluste derselben zu verhüten, bitten wir unsere Mitglieder dringlichst, jede Adressenänderung, und sei es die geringfügigste, auf dem Abschnitt der Zahlkarte, der von der Bank der Geschäftsführung zugestellt wird, deutlich zu vermerken und sie auch zu anderer Zeit sofort dem stellvertr. Geschäftsführer Liebert mitzuteilen.

Halle und Berlin,
im Januar 1922.

Die Geschäftsführung:

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. H. Vaihinger.
Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin W.15, Fasanenstr. 48.

N.B. Wir bitten unsere Mitglieder dringend, etwaige Bestellungen auf Veröffentlichungen der Kant-Gesellschaft **nicht** an den stellv. Geschäftsführer zu richten, um dessen Belastung mit Arbeiten nicht noch mehr zu erhöhen, sondern direkt an unsere Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard, Berlin W 35, Derfflingerstr, 19a, jedoch unter Hinweis auf ihre Mitgliedschaft.

Kant-Gesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1922.

Ergänzungsliste: Januar—Mai 1922.

A.

Dr. phil. Erik Ahlman, Abo, Finnland, Puolalankatu 1.
Landrichter Dr. Rudolf Albert, Hamburg, Mittelweg 143.
Pfarrer Lic. Dr. Karl Aner, Berlin-Charlottenburg, Leibnizstr. 42.
Dr. Paul Apel, Zürich, Schweiz, Zollikerstr. 159.

B.

Lehrer Hans Bachmayer, Berlin-Neukölln, Thüringerstr. 19.
Seine Großherzogliche Hoheit Prinz Max von Baden, Schloß Salem in Baden.
Professor Dr. R. Baldus, Karlsruhe i. Baden, Eisenlohrstr. 47.
Frau Regina Barkan, Jena, Schillerstr. 6.
stud. phil. Hans Baron, Berlin O. 36, Reichenbergerstr. 63.
Pfarrer Johannes Baron, Maribor, S. H. S. Trubarjeva u. 1.
J. Bauer, Erlangen, Henkestr. 12.
Studienrat Dr. Berneburg, Hannover, Oesterleystr. 18.
Professor Dr. O. Bethe, Danzig, Lastadie 2.
stud. theol. Hugo Bluth, Berlin N. 24, Oranienburgerstr. 76 a.
Dr. Traugott Böhme, Direktor der Deutschen Schule, Mexiko, D. F. Colegio Aleman Calzade de la Piedad 81.
Privatdozent Dr. S. T. Bok, Amsterdam, Holland, Veerstraat 29.
Ingenieur A. Bölsche, Dortmund-Gartenstadt, Natorpweg 3.
stud. phil. Paul Bondy, Erlangen, Bismarckstr. 17.
Dr. Konrad Bouterwek, München, Widenmayerstr. 39.
C. Brandt, Flensburg, Friesstr. 125.
cand. phil. Klaus Brandt, Berlin NW., Lüneburgerstr. 28.
stud. jur. Leo Bräunlich, Jena, Kaiserin Augustastr. 6.
Dr. med. Brilmayer, Karlsruhe i. Baden, Bunsenstr. 14.
Studienrat Alexander Broecker, Neuenkirchen a. d. Saar, Wellesweilerstr. 178.
Dr. H. J. F. W, Brugmans, Groningen, Holland, Schuitendiep W. Z. 31.
stud. rer. pol. Enno Budde, Neuenkirchen a. d. Saar, Wellesweilerstr. 178.
Dr. h. c. Rose Burger, Göttingen, Nikolausberger Weg 61.
Richard Busse, Halle a. S., Sophienstr. 13.

C.

Justizobersekretär H. Cammann, Hannover, Voßstr. 18.
Architekt J. M. de Casseres, Beverwyk, Holland.
Dr. W. S. Chang, Erlangen, Akademie a. d. Burgberg.
Schriftsteller Dr. Egmont Colerus, Wien XVIII, Dittesgasse 14.

D.

Landgerichtsrat Dr. Friedrich Darmstädter, Mannheim, L. 2. 1.
stud. phil. Doris Dauber, Kiel, Reventlowallee 18.

stud. theol. H. G. von Deelen, Groningen, Holland, Israelsstraat 61.
Lehrerin Dora Deetken, Gerlachsheim i. Baden, Taubstummenanstalt.
Oberstleutnant a. D. W. von Delius, Berlin NW. 23, Claudiusstr. 3.
Studienrat Diehl, Berlin-Schöneberg, Erfurterstr. 9.
Dr. H. Dooyeweerd, s. Gravenhage, Holland, Regentesselaan 92.
Studienrat Karl Dorbritz, Köslin, Neukleuzerstr. 2.
Lehrer R. Döring, Leipzig-Reudnitz, Nostizstr. 31.
Gutsbesitzer Hans Dorn, Tennenlohe bei Erlangen, Post Eltersdorf.

E.

Bernhard Ebel, Beuthen, Oberschlesien, Bahnhofstr. 31.
Lehramtspraktikant B. Eberhard, Konstanz, Wilhelmstr. 8.
N. A. Elenbaas, Rotterdam, Holland, Achter Donk 12.
Dr. Engel, Berlin W. 8, Budapesterstr. 21.
Studienrat Dr. Susanne Engelmann, Berlin W. 15, Fasanenstr. 58.
cand. phil. August Ernst, Bonn a. Rhein, Baumschulallee 9.

F.

Frau Else Faerber, Berlin-Charlottenburg, Spandauerberg 10—12.
Forstmeister Friedrich Feist, Jestetten i. Baden.
Pastor T. Ferwerda, Amsterdam, Holland, Vondelstraat 166.
Professor Dr. Paul Fischer, Zehlendorf Wannseebahn, Riemeisterstr. 1.
Studienrat Bernhard Fließ, Aschersleben, Reform-Realgymnasium.
Arno Förster, Düsseldorf, Gustav Poensgenstr. 7.
Studienrat Hermann Frings, Bonn a. Rh., Niebuhrstr. 44.
Lektor H. Fritze, Halle a. Saale, Ludwig Wuchererstr. 42.
stud. chem. Friedrich Freundlich, Lemberg, Polen, Technische Hochschule, Sapiehygasse.
cand. med. Friedrich Fuchs, Erlangen, Nürnbergerstr. 47½.

G.

Architekt Heinrich Gehring, Erlangen, Palmstr. 6.
Güterinspektor Geiger, Oberuhldingen, Amt Ueberlingen, Baden.
Julius Giese, Aachen, Maria Theresia-Allee 9.
Landgerichtsrat Moritz Glücksohn, Elberfeld.
F. Goepferich, Konstanz i. Baden, Obermarkt 32.
Frl. Dr. Margaret Goldsmith, Berlin-Halensee, Eisenzahnstr. 65, bei Frau [Levy.
stud. phil. Gustav Graske, Berlin SW. 47, Katzbachstr. 18.
Justizrat Karl Grosch, München, Herzog Wilhelmstr. 7 III.
Professor Dr. Arvid Grotefelt, o. ö. Professor a. d. Universität Helsinki, Finnland, Mericatu 1.
H. M. Gruber, Riedheim, Post Zeipheim, Bayern.

H.

Lehrer Karl Habel, Reichenberg i. Böhmen, Brauhofgasse 6.
E. Hackenberg, Düsseldorf, Pfalzstr. 31.
stud. jur. Otto Hänert, Baden-Baden, Gernsbacherstr. 74.
Dr. med. Otto Halasz, Wien XIX, Döblingerhauptstr. 24.
Anton Haller, Berlin-Friedenau, Kirchstr. 6.
stud. phil. Niels Hansen, Leipzig, Südstr. 96.
Forstmeister Hartnagel, Todtnau i. Baden.
stud. phil. Baron Wolf v. Harder, Erlangen, Luitpoldstr. 48.
Dr. Arnold Hauser, Berlin W., Unter den Linden 62/63, Pension Fritz.
M. A. L. B. S. Z. Hasan, Erlangen, Luitpoldstr. 48.
Schulrat Dr. Hedenus, Erlangen, Puchtaplatz 3.
Studienrat Prof. Dr. Heincke, Königsberg i. Pr., Hinter Tragheim 60.
Frl. Studienrat Dr. Margarete Heine, Königsberg i. Pr., Claudiusstr. 3.
Lehrer Erich Hennecke, Wetter, Ruhr, Märkischestr. 5.

Dr. Eugen Herrigel, Heidelberg, Philosophenweg 6.
Studienrat Dr. Hans Herrmann, Berlin NO. 55, Kurischestr. 13.
Dr. phil. et med. A. Herzberg, Berlin-Tempelhof, Berlinerstr. 56.
Professor Dr. Sergius Hessen, Berlin-Charlottenburg, Seesenheimerstr. 28.
Dr. phil. Wilhelm Heuer, Frankfurt a. M., Roßmarkt 1.
Alfred Hinsche, Oberfrohna, Sachsen, Grenzstr. 1.
Frl. Dr. Hildegard Hoepner, Leipzig, Bleichertstr. 8.
Lehrer Leopold Hoffmann, Weißwasser, Oberlausitz, Bismarckstr.
J. H. van der Hoop, Zenuwarts. Amsterdam, Holland, P. C. Hoofstraat 5.
Forstamtmann Wilhelm Hug. Tiengen, Amt Waldshut i. Baden.

J.

Georg Jacob, Mannheim-Feudenheim, Körnerstr. 53.
Dr. Paul Jacob, Berlin NW., Flatowstr. 7.
Hauptlehrerin Hedwig Jaeger, Erlangen, Puchtaplatz 3.
Lehrer Karl Johannes, Klötze i. d. Altmark, Neustaedterstr. 36.
Dr. Max Jordan, Berlin-Wilmersdorf, Uhlandstr. 126.
Mag. art. Jörgen Jörgensen, Kopenhagen, Dänemark, Vesterbrogade 61.
Frau Professor Dr. Meta Joerges, Halle a. d. Saale, Seebenerstr. 190.
Studienassessor Dr. Stephan Juergens, Hörde i. Westf., Penningskamp 6.

K.

Fabrikbesitzer H. Kaiser, Reichenberg i. Böhmen.
Charlotte Kallmann, Berlin W. 10, Regentenstr. 3.
cand. phil. Myrtill Kaufmann, Tübingen, Nauklerstr. 19.
cand. phil. Wilhelm Keiling, Hamburg, Eppendorferstieg 4.
cand. theol. Otto Kerber, Frankfurt a. M., Niersteinerstr. 14.
Fritz Kisch, Breslau IX, Sternstr. 38.
Professor Dr. R. Kita, Prof. a. d. Univ. Wasseda, Japan, z. Z. Heidelberg, Kronprinzenstr. 17.
stud. phil. W. Klapp, München, Kaiserstr. 56.
Lehrer Fritz Klein, Königsberg i. Pr., Hinterroßgarten 16.
Reg.-Schulrat Kolrep, Magdeburg, Hauswaldtstr. 15.
Ernst Körner, Berlin-Karlshorst, Prinz Joachimstr. 4.
Lehrer Willi Körner, Berlin SW. 61, Johanniterstr. 19.
Prof. Dr. V. A. Koskenniemi, Helsingfors in Finnland, Munksnas Pensionat.
Frau Gertrud Kramer, Bremen, Bürgermeister Smidstr. 1.
Studienrat Dr. Karl Kreiter, Kaiserslautern, Mannheimerstr. 9.
Josef Kreitmaier, Herrenau, Post Gundelthausen i. Bayern.
Ingenieur Alfred Krischke, Bielitz, Polnisch-Schlesien, Bleichstr. 61.
W. Krössin, Berlin-Niederschönhausen, Paul Franckstr. 3.
Studienassessor Werner Kuhrau, Malzkow bei Lupow, Kreis Stolp.
Studienrat W. Kurz, Saarbrücken, Paul Karstenstr. 12.

L.

Studienrat Walter Lag, Köslin, Danzigerstr. 86.
Lehrer Paul Lazar, Wetter a. d. Ruhr, Kaiserstr. 9c.
Richard Lange, Coblenz, Casinostr. 2.
Studienassessor Erwin Lebek, Königstein i. Taunus, Limburgerstr. 23.
Alfred Lehmann, Hagen i. Westf., Kaiserstr. 1.
Mag. phil. Nils Lehmuskoski, Lektor, Helsingfors, Finnland, Puolalankatu 1.
Bruno Leiner, Konstanz, Bodensee, Hofapotheke zum Malhaus.
Dr. Karl Lelbach, Universitätsbibliothekar, Bonn a. Rh., Hohenzollernstr. 17.
Franz Lepinski, Berlin SW, Brandenburgstr. 73.
Ing. Karl Lienhard, Reichenberg i. Böhmen, Altstädterplatz 24.
Lehrer Theodor Lindhorst, Berlin NO. 55, Chodowieckistr. 29.
Dr. Kurt Lisser, Hamburg, Badestr. 47.
Carl Felix Litthauer, Berlin W. 30, Bambergerstr. 22.

Landesobersekretär W. Lojek, Düsseldorf, Adersstr. 1.
Redakteur Adalbert Lux, Reichenberg i. Böhmen, Reichenberger Zeitung.

M.

C. Garzón Maceda, Cordoba, Argentinien, Caseros 53.
Lehrer Rudolf Markhoff, Magdeburg, Schönebeckerstr. 93.
Peter Marstrander, Universitätsstipendiat, Kristiania, Norwegen, Underhaugsveien 13.
Fritz May, Geschäftsführer der Freien Volksbühne, Halle a. S., Delitzscherstr. 16.
Dr. Herbert Mendelssohn-Bartholdy, Erlangen, Burgbergstr. 45.
stud. theol. ev. Johannes Michael, Breslau XIII, Neudorfstr. 99.
Prof. Dr. Enrico de Michelis, Turin, Italien, Corso Sommellier 9 bis.
Prof. Wakichi Miyamoto, Prof. d. Phil. am Niigata Katogakko, Niigata, Japan, Nichi Chata Machi 625.
Lehrerin A. Mosolf, Hannover, Humboldstr. 33.
stud. phil. Albert Müller, Berlin-Halensee, Joachim Friedrichstr. 7 I.
Dr. med. Werner Müller, Dresden, Voglerstr. 18.

N.

Studienrat Walter Naumann, Hoyerswerda, Oberlausitz, Reform Realgymnasium.
Lehrer Bernhard Neke. Berlin-Siemensstadt, Nonnendamm-Allee 88 a.
Studienassessor Friedrich Neumann, Berlin-Schöneberg, Salzburgerstr. 2.
Dipl.-Ing. M. Neumann, Düsseldorf, Brehmstr. 16.
Leutnant Konrad Nieschlag, Hannover, Heinrichstr. 61.
Lehrer Carl Nolte, Magdeburg, Südost, Am Krug 2 a.
Lehrer Wilhelm Nolte, Berlin NO. 18, Landsberger Allee 29.

O.

Reg.-Assessor Dr. Oehler, Düsseldorf, Grafenberger Allee 86.

P.

Studienrat Dr. Theodor Pelizaeus, Hermsdorf bei Berlin, Neptunstr. 14.
Oberarzt Privatdozent Dr. Eduard Pflaumer, Erlangen, Ratsbergerstr. 10.
stud. theol. Wilhelm Petersen, Rostock, Patriotischer Weg 70.
Privatdozent Dr. Eduard Pflaumer, Erlangen, Rahtsbergerstr. 10.
Rechtsanwalt Dr. J. Picard, Konstanz, Bodensee, Kreuzlingerstr. 68.
Studienassessor Dr. Pies, Saarbrücken, Metzerstr. 84.
Direktorin Margarete Poehlmann, M. d. L., Berlin NW. 23, Bachstr. 3.
Professor Dr. Otto Pommer, Wien XVIII, Eckpergasse 26.
Max Pzibilla S. J., München, Veterinärstr. 9.
Lehrerin Johanna Pößel, Aken-Elbe, Töpferbergstr. 19.

Q.

Studienassessor Käte Quasebarth, Cöln a. Rh., Titusstr. 4.
Gertrud Quilisch, Freienwalde a. Oder, Wriezenerstr. 3.

R.

Dr. Johannes Radloff, Berlin SW. 68, Lindenstr. 10.
Lehrer Rebbe, Rünthe, Kreis Hamm.
Studienassessor K. Reichel, Breslau, Sonnenstr. 26.
Oberstudienrat Prof. Dr. Hermann Richter, Chemnitz, Kaiserstr. 54.
Prof. Dr. Otto Rieseberg, Pforzheim, Westliche 28.
stud. phil. J. Ritter, Geesthacht, Heilstätte bei Hamburg.
Wilhelm Roediger, Berlin-Friedenau, Fregestr. 78.
Joseph Roersch, Bonn, Cölnstr. 54.
Realschuloberlehrer Johannes Rolle, Leipzig-Reudnitz, Oststr. 69.
Elsa Rosenberg, Landau i. Pfalz, Untertorstr. 7.

Adolf Roth, Wien VI, Gumpendorferstr. 118 a.
Wilhelm Rümmelein, Erlangen, Nürnbergerstr. 61.

S.

Hauptlehrer Sachs, Beiningen, Post Blaubeuren.
stud. jur. Georg Samorey, Berlin NO. 55, Immanuelkirchstr. 25.
Dipl.-Ing. C. Siemens, Nürnberg, Labenwolfstr. 15.
Studienrat Heinrich Simon, Sulzbach, Saar, Hauptstr. 13.
Prof. Dr. Gioele Solari, R. Università Turin, Italien, Via Maria Vittoria 3.
cand. phil. Spohr, Verden a. d. Aller, Marienstr. 15.

Sch.

cand. phil. Hans Schade, Halle a. S., Bismarckstr. 8.
stud. phil. Fritz Schalk, Wien XII, Schönbrunner Allee 26.
Dr. Edgar Schieldrop, Berlin W. 15, Schaperstr. 16 bei Braun.
Lehrerin Ilse Schirmer, Heidelberg, Goethestr. 35.
stud. chem. Gerhard Schmidt, Stuttgart, Hegelstr. 21.
Georg Schmidt, Hohen-Neuendorf, Nordbahn, Karl Ludwigstr. 2.
stud. theol. Walter Schmidt, Greifswald, Stralsunderstr. 16 a b. Brockelmann.
Professor Dr. Franz Josef Schneider, o. ö. Prof. a. d. Univ. Halle a. S., am Kirchtor 23.
Oberstudiendirektor Professor Dr. Schmidt-Hartlieb, Saarbrücken, Ludwigsplatz 17.
Dr. med. Berta Schnock, Kiel, Holtenauerstr. 90.
Fabrikbesitzer Kurt Schultheiß, Spardorf bei Erlangen.
Studienrat Johannes Schulz, Berlin NO. 55, Pasteurstr. 44—46.
Lehrer Wilhelm Schulz, Geesthacht, Bezirk Hamburg.
Ferdinand Schüring, Düsseldorf, Gutenbergstr. 15.
Inspektor Schütte, Hannover-Kleefeld, Kantstr. 1.
Studienassessor Schwarz, Altona, Stiftstr. 20.

St.

Studienrat Dr. Martin Stecher, Bautzen i. S., Paulistr. 7.
Kaplan Karl Stein, Ludwigshafen a. Rh., Wredestr. 24.
Frl. M. Stein, Bad Berka bei Weimar, Haus Mirador.
stud. phil. Resi Stein, Hamburg, Tornquiststr. 7.
Prof. Dr. Horst Stephan, o. ö. Prof. a. d. Univ. Halle a. S., Advokatenweg 38.
stud. rer. pol. Mally Stern, Fulda, Edelzellerweg 62.
M. U. Dr. Franz Strauski, Edler v. Greifenfels, Reichenberg i. Böhmen, Stephans-Hospital, Neustädterplatz 6.
Dr. med. F. Stromeyer, Hannover, Königstr. 42.

T.

Direktor Georg Teply, Zürich-Seebach, Schweiz, Türk.-Macedonische Tobacco Comp.
Dr. Hermann Theiner, Landgerichtsrat, Neustadt a. T., Böhmen, Bez. Friedland.
T. H. Thung, Berlin S. 14, Prinzenstr. 72.
Dr. Desiderius Tihanyi, Budapest, Ungarn, Lazar utca 13.
Mag. phil. Allan Tornudd, Abö, Finnland, Abö Akademis Bibliothek.

U.

stud. phil. Herbert Ulbricht, Prag, Tschechoslowakei, Karolinental, Vitkowa.
Frau Martha Unger, Berlin W. 50, Pragerstr. 15.

V.

Otto Vasel, Berlin-Schmargendorf, Kösenerstr. 11 II.
Dr. P. Vrylandt, Nymwegen, Holland, Verlengde Heselstraat 119.

W.

Lehrer Bernhard Wahl, Uslar in Hannover.
Lehrer E. Wasserthal, Kerkau bei Kallehne, Kreis Osterburg, Altmark.
stud. phil. Erich Wasmund, Heidelberg, Geisbergstr. 17.
Lehrer Max Wehack, Weißwasser, Oberlausitz, Rothenburgerstr.
Anton Weichberger, Wien V, Kohlgasse 51.
Lehrer Paul Weis, Schömberg i. Schlesien, Kreis Landshut.
Rechtsanwalt Dr. Hans Weise, Dresden-A. 19, Kyffhäuserstr. 26 II.
Dr. Robert Weltsch, Charlottenburg, Kaiserdamm 83.
Franz Werner, Wandsbeck bei Hamburg.
Rechtsanwalt Dr. R. Wertheimer, Baden-Baden, Langestr. 55.
Dr. med. Josef Westermann, Köln-Lindenburg, Universitätsklinik.
Studienassessor Walter Wetzel, Plauen i. V., Dobenaustr. 15.
stud. phil. Eva Weydemann, Halle a. S., Blumenthalstr. 25.
Studienassessorin Frieda Wilde, Berlin W. 50, Paussauerstr. 3.
Lehrer Karl Witt, Uslar in Hannover.
Winfried Wolf, Berlin-Wilmersdorf, Brabanterplatz 1.

Z.

Professor Dr. Hugo Zimmermann, Karlsruhe i. Baden, Moltkestr. 1.
Frl. Franziska Zimmerspitz, Krakau, Polen, Wrzesinska 5.
Karl Zink, Leipa, Tschecho-Slovakei, Herrengasse 222.

Institute.

Detmold, Fürst Leopold-Hochschule für Staats- und Wirtschaftswissenschaften.
Florenz, Italien, Biblioteca Filosofica Piazza Del Duomo 8.
Iglau, Tscheschoslowakei, Deutsche Volksbücherei.
Jena, Theologisches Seminar der Universität.
Langenberg i. Rhld., Realgymnasium.
Meersburg a. Bodensee, Lehrerseminar, Direktor Boos.
Meersburg a. Bodensee, Taubstummenanstalt, Lehrerbibliothek.
Wien, Rechtstheoretisches Seminar der Universität, Professor Dr. Hans Kelsen, Sendungen an Antiquariat Franz Deuticke, Wien I, Helfersdorferstr. 4.

Autotypie von J. G. Huch & Co. in Braunschweig

Kantstudien Band XXVII

H. Vaihinger

DEM BEGRÜNDER
DER KANT-GESELLSCHAFT UND DER KANT-STUDIEN

HANS VAIHINGER

ZUM 70. GEBURTSTAG

AM 25. SEPTEMBER
1922

VORSTAND UND
VERWALTUNGSAUSSCHUSS DER KANT-GESELLSCHAFT
SCHRIFTLEITUNG DER KANT-STUDIEN
VERLAG DER KANT-STUDIEN

Mit der Vollendung seines 70. Lebensjahres scheidet der hochverdiente Begründer der Kant-Studien, Geheimer Regierungsrat Professor Dr. *HANS VAIHINGER* aus der Schriftleitung der Kant-Studien aus.

Mehr als fünfundzwanzig Jahre lang hat er die Kant-Studien, zuerst als alleiniger Herausgeber, sodann, als seine zunehmende Augenschwäche ihn mehr und mehr zur Beschränkung seiner Arbeit zwang, in Gemeinschaft mit anderen Fachgenossen, geleitet.

Die unermüdliche, hingebende, selbstlose und erfolgreiche Tätigkeit, die Hans Vaihinger den Kant-Studien widmete, hat in erster Linie dazu beigetragen, ihnen im Lauf der Jahre eine angesehene und führende Stellung in der wissenschaftlichen Welt zu erwerben.

Indem die Unterzeichneten fortan allein die Leitung der Kant-Studien übernehmen, glauben sie, Herrn Geheimrat Vaihinger den dauernden Dank für die Förderung, die das Kant-Studium, die Geschichtsschreibung der Philosophie und ihre systematische Fortbildung in der Gegenwart durch seine Schöpfung erfahren haben, nicht besser als durch die Widmung des vorliegenden Festheftes aussprechen zu können.

MAX FRISCHEISEN-KÖHLER ARTHUR LIEBERT

Die Logik des historischen Entwickelungsbegriffes.

Von **Ernst Troeltsch.**

Neben der Logik des naturwissenschaftlichen, seinerseits wieder nach der mathematisch-physikalisch-chemischen und der biologischen Seite geteilten, Erkennens ist die Logik des historischen Erkennens immer ein eigentümliches Problem gewesen. Der Kern aller historischen Logik ist nun aber der historische Entwickelungsbegriff, der mindestens zunächst von den auf anderen Gebieten gebrauchten Entwickelungsbegriffen sich wesentlich durch seine unmittelbare Phantasie-Anschaulichkeit unterscheidet. Da weiterhin an diesen Entwickelungsbegriff sich alle ethischen und kulturphilosophischen Probleme anschließen, so ist er zugleich ein Hauptbestandteil aller Geschichtsphilosophie und wird von Philosophen wie Historikern gleicherweise immer neu untersucht und überdacht. Bei der logischen Natur des Begriffs und der engen Verbindung mit den allgemeinsten Kulturproblemen ist in diesem Überdenken der Anteil der Philosophen naturgemäß der stärkere. Ich habe daher in einer Reihe von Untersuchungen die Begründung und Sinndeutung des Entwickelungsbegriffes, der bei den Philosophen zumeist in eine Konstruktion der Universalgeschichte ausläuft, eingehend untersucht [1]). An die Ergebnisse dieser Untersuchungen ist der weitere Gedankengang anzuschließen und zwar zunächst an die Ergebnisse derjenigen Denker, die in der historischen Entwickelung des Menschentums eine eigentümliche und besondere Gestaltung und Bedeutung des Entwickelungsbegriffes sehen. Von der empirischen Historie aus

1) Vgl. Über den Begriff einer historischen Dialektik HZ 1917; Die Dynamik in der Geschichtsphilosophie des Positivismus, Ergänzungsheft der Kantstudien 1920; Der historische Entwickelungsbegriff in der modernen Geistes- u. Lebensphilosophie, HZ 1921—22.

ist das jedenfalls die zunächst geforderte Einstellung auf das Problem.

Das Ergebnis von alledem ist daher in erster Linie diese Sonderstellung und Sonderbedeutung eines spezifisch historischen Entwickelungsbegriffes selbst. Er ist erstlich in dem Wesen des menschlichen Geistes begründet, aus keimhaften Ideen oder Tendenzen heraus zu schaffen und deren innere Konsequenzen in der beständigen Auseinandersetzung mit den geographischen und biologischen Voraussetzungen und mit allerhand zufälligen Kreuzungen in einer logisch begreiflichen Folge auszuwirken. Er ist zweitens in der Fähigkeit desselben Geistes begründet, bestimmte dauernde oder wechselnde, naturhafte oder soziale oder historische Bedingungen aufzunehmen und in der Anpassung an sie gleichfalls Wege einzuschlagen, die durch die Auswirkung einer darin ergriffenen Richtung den Eindruck eines logisch fortschreitenden Zusammenhanges machen. Von beiden sich meist irgendwie verbindenden Richtungen aus entsteht das Bild relativ logisch konstruierbarer Entwickelungen anfänglicher Tendenzen zu größeren oder kleineren Werdezusammenhängen. Die innere Logik dieses Werdens besteht in der beständigen und immer neu einsetzenden, instinktiven oder bewußten Einordnung bedeutender, massenhafter und entscheidender Handlungen unter das in diesen Tendenzen vorschwebende Ziel eines Sinnes oder Zweckes oder Bedeutungszusammenhanges, wobei die Handelnden auch oft durch Konsequenzen ihres eigenen Handelns überrascht und die späteren Auswirkungen den ersten Instinkten oft geradezu zu widersprechen scheinen können [1]). Hiermit ist auch die Eigentümlichkeit der historischen Zeit gesetzt, die durch Gedächtnis, Trieb und Zielsetzung über Vergangenheit und Zukunft disponiert und im schöpferischen Augenblick produktiv wird, ebenso der Begriff der

1) Zu diesen in den historischen Tendenzen sich äußernden logischen Zusammenhängen s. vor allem Heinrich Maier, Die Psychologie des emotionalen Denkens, 1908, der das kognitive und das emotionale Denken unterscheidet. Nur vom letzteren aus gibt es eine innere Logik der historischen Tendenzen. Wer nur eine kognitive Logik anerkennt wie Driesch, der kann historische Entwickelungstendenzen nur wie Comte und Driesch in der Entwickelung der Wissenschaft anerkennen und wird dann wie der letztere nur im Wachstum des Wissens, das dann nebenbei „lust- und wertbetont“ sein mag, Wesen und Ziel der Geschichte sehen. Doch haben beide Denker diesen Standpunkt nicht festhalten können und eine innere Logik des Affektlebens, der Moral, der Soziabilität, der künstlerischen Phantasie daneben anerkennen müssen.

Unbewußten, der gerade das Überschießen der logischen Konsequenzen über das im aktuellen Bewußtsein Enthaltenen bedeutet. Die Auswirkung der Konsequenzen bildet einen überindividuellen Zusammenhang und ist als solcher erst nach Vollendung der Entwickelung verständlich; aber die Individuen sind dabei nicht das bloße Medium oder die Stützpunkte, durch die hindurch sich der logische Prozeß vollzieht, sondern, wie er nur in den Handlungen von durch Vererbung und Erziehung verknüpften Individuen sich vollzieht, so schließt er die verschiedengradige Aktivität der Individuen und die Möglichkeit bestimmter Hemmungen oder Beschleunigungen, Abbiegungen oder Umformungen, Klärungen oder Verwirrungen durch diese ein. Der Entwickelungsbegriff in diesem Sinne ist zunächst auf die Erfassung einzelner, abgeschlossener und quellenmäßig hinreichend übersehbarer Kreise eingeschränkt. Die allgemein, gern oder ungern, vollständig oder unvollständig vollzogene Folge von alledem ist die Anerkennung, daß die Methode der Erforschung der Entwickelung oder der durch die Individuen hindurchgehenden allgemeinen Zusammenhänge nicht die den Methoden der Naturwissenschaft nachgebildeten Methoden der Experimentalpsychologie, Sozialpsychologie und Soziologie sein können, die die zwischen einzelnen Elementen oder einzelnen Vorgängen sich abspielenden gesetzlichen Wirkungsverhältnisse suchen. Es muß eine Methode sein, die von vorneherein auf das Allgemeine als auf innere Kontinuität, als flüssige Einheit, als Lebensprinzip oder als Bewegungseinheit abgestellt ist. Hegels Dialektik und ihr Gegensatz gegen die Reflexionsphilosophie ist der schärfte Ausdruck für diesen Sachverhalt, Bergsons Lehre von der Dauer und der Bewegung der anschaulichste. Aber der erste reduziert die Logik dieser Bewegung auf die allgemeine, ins Metalogische erhobene Bewegung des rein theoretischen Denkens, das angeblich die Realität und dieses ihr zugleich praktisches Bewegungsgesetz aus sich hervorbringen und bestimmen soll. Dem widerspricht jedoch der wirkliche Charakter des Geschehens. Hegels Gedanke ist nur der schärfste und klarste Hinweis auf das Problem, aber nicht seine Lösung. Umgekehrt zeigt Bergson nur die Flüssigkeit und alles Einzelne in Leben auflösende Bewegung im Gegensatz gegen die davon sich abscheidende und niederschlagende tote Materie, aber keine Möglichkeiten der Gliederung der Bewegung, am allerwenigsten gerade auf dem historischen Gebiet. Auch er stellt das Problem in aller Schärfe und weist auf das Anschauliche hin, das

darin liegt und das nur durch Anschauung ergriffen werden kann. Aber er läßt dann diese Anschauung selber unbestimmt und sieht mit ihrer Hilfe nichts, was einen inneren Zusammenhang geistigen Lebens begründen könnte. Dilthey meint mit seinem historischen Strukturzusammenhang dasselbe. Indem er sich aber darauf kapriziert, diesen Strukturzusammenhang mit Hilfe der Psychologie zu fassen, kommt er in fortwährenden Konflikt mit jeder noch irgend Psychologie darstellenden Wissenschaft vom Psychischen oder er verwandelt die Psychologie geradezu in Geschichte und verliert mit der Psychologie auch jede methodische Grundlage. Lotze spricht von einer Melodie der historischen Zusammenhänge, Simmel von Gestalten und beide meinen damit wiederum dasselbe, versuchen aber gar nicht den Zugang zu solcher Erkenntnis und damit diese selbst aufzuhellen. Sie weisen das Problem der Metaphysik zu. Diejenigen, welche wie Rickert, Xénopol, Wundt zweierlei Kausalitäten, eine naturwissenschaftliche und eine entwickelungswissenschaftliche oder auch psychologische unterscheiden, meinen gleichfalls dasselbe, können es aber von einer im Grunde doch immer der Naturwissenschaft analogen Kausalität aus überhaupt nur durch starke Inkonsequenzen erreichen[1]). Es muß also der Erfassung des Entwickelungsbegriffs eine eigene und selbständige Logik zugrunde liegen, die das Anschauliche mit Ideellem durchwirkt. Die Neukantianer, deren Theorie von der Erzeugung des Gegenstandes durch Denken in der Historie vollends unerträglich ist, haben doch darin Recht, wenn sie, wie im Naturbegriff, auch in diesem Anschauen ein logisch-autonomes Element enthalten wissen wollen. Wie ist nun aber unter diesen Umständen dieses anschauliche Denken oder denkende Anschauen zu verstehen? Ist hier überhaupt mehr als ein bloß praktisch-intuitives, durch Erfahrung und Vergleichung geschultes und verfeinertes Verfahren der Historiker selbst festzustellen?

1) Wenn Xénopol, La théorie de l'historie [2] 1904 in seinem übrigens sehr lehrreichen Buche die faits de repetitions und die faits de succession unterscheidet und den letzteren eine eigentümliche, durch das produktive Wesen der Zeit bestimmte Kausalität zuschreibt, so ist diese Produktivität der Zeit und die ihr zugeschriebene besondere Art der produktiven Individualkausalität eben das Problem. Nur in diesem letzteren Sinne kann er sagen: La causalité, c'est le seul bien qui tire les faits de leur isolement et en fait des touts qui acquièrent un charactère plus général, que les évènements, dont ils se composent, et qui leur (Du touts) sont subordornés". Das ist von der Kausalität zuviel verlangt. Er ersetzt daher auch den Begriff dieser Kausalität sofort durch den der séries oder tendances, worüber gleich noch einiges zu sagen ist.

Diese Frage erinnert uns daran, daß doch nur ein Teil der geschilderten Denker solche Stellung nimmt. Andere, vor allem die aus der Schule Spencers Stammenden oder Angeregten erklären, daß dieses Problem von einer isolierten Betrachtung der menschlichen Geschichte aus unlösbar sei und daß jede Logik eines Einzelgebietes nur aus einer allgemeinen, das ganze Universum oder das All des Denkbaren umfassenden logischen Theorie erst hervorgehen könne [1]). Das aber sei in unserem Falle die allgemeine kosmische Entwickelungstheorie, welche die Logik des für das Universum geltenden Entwickelungsgedankens nur für dieses besondere Gebiet genauer bestimme. So denken im Grunde schon Hegel, Schelling, E. v. Hartmann, Wundt, Xénopol und Bergson. Bei den drei ersten läuft der Gedanke allerdings darauf hinaus, die Entwickelung des Universums unter die Formeln der menschlichen Entwickelung zu bringen, bei den drei letzteren umgekehrt darauf, die menschliche Entwicklung unter die der physikalischen und biologischen zu bringen. Aber der Gedanke einer kosmischen Entwickelung besteht und sicherlich im allgemeinen nicht zu Unrecht. Auch ist es logisch verlockend, die menschliche Historie derart auf eine Logik der Weltentwickelung und damit auf ein letztes und allgemeinstes logisches Prinzip zu begründen. Das Verfahren gilt heute vielfach fast für selbstverständlich. Insbesondere die Spencersche und neu-Humesche Schule faßt den Entwickelungsbegriff so allgemein, daß er zu einer Weltformel wird. Allein bei der genaueren Durchführung solcher Konzeptionen führt dann doch kein Weg zu den wirklichen Besonderheiten der eigentlichen Geschichte d. h. der menschlichen. In Wahrheit ist jener allgemeine Evolutionsbegriff, soweit er sich von den

1) Charakteristisch Xénopol, S. 124: Le tout c'est la continuité de la matière et de l'esprit; la partie, c'est le développement de ce dernier. Pour être logique, il faut partir du tout, pour formuler les principes qui régissent la partie, et non conclure par voie d'analogie, du plus petit au plus grand. Im übrigen ist auch bei Rickert die Tendenz, die individualisierende Logik durch das ganze Universum hindurch der allgemein-gesetzlichen parallel gehen zu lassen, in dem gleichen Motiv begründet und kommt mit seiner faktischen Sonderbedeutung des Individuellen auf dem Boden der menschlichen Geschichte, die Rickert im Grunde der romantischen Metaphysik und der Praxis des Historikers entnimmt, vielfach in Konflikt. Im Grunde ist schon Schelling damit vorausgegangen, dem Hegel und Croce scharf widersprechen, dann vor allem Spencer. Gegen solche Auflösung der Logik der menschlichen Geschichte in die der kosmischen s. außerdem besonders v. Gottl, Die Grenzen der Geschichte 1904.

Hegelschen Gedanken gelöst hat, überhaupt kein Entwickelungs-, sondern ein bloßer Veränderungsbegriff, der die wirkliche Entwickelung, die Entfaltung eines individuellen Ganzen aus eigenen in seiner Anlage liegenden Triebkräften, mit den bloßen Anhäufungen oder Kumulationen oder Schein-Entwicklungen auf eine Stufe stellt, der das Beharrende und die Tatsache der Neuentstehung oder den Sprung und vor allem die Sonderart des Geistes und des geistigen Werdens gegenüber den bloßen Assoziationen und Dissoziationen nicht beachtet, auch Aufstieg und Abstieg, Gutes und Böses gemeinsam der Entwickelungsformel unterstellt. Das heißt: das in Wahrheit Entwicklungslose, von rein kausalen, physikalischen und chemischen Veränderungs- und Verschmelzungsformeln Beherrschte zum Wesen der Entwickelung und das, was echte Entwickelung ist, zum Zufall machen[1]). Derartige phan-

1) O. Max Rosenthal, Tendenzen der Entwickelung und Gesetze, Vierteljahrsschrift für wiss. Phil., 34, 1910. Die Tendenzen sind hier von vorneherein lediglich die von der Statistik aufweisbaren Richtungen und sind praktisch-brauchbare Formeln für relativ dauernde Reihen von Tatbeständen, die an sich aus den kausalen Wechselwirkungen fest begrenzbarer kleinster Elemente resultieren, aber wegen der Kompliziertheit bis in diese letzten Gründe nicht verfolgt werden können. — Aus der Athmosphäre von Ernst Mach insbesondere stammt L. M. Hartmann, Über historische Entwickelung. Sechs Vorträge zur Einleitung in eine historische Soziologie, 1905. Hier wird von vorneherein jedes „metaphysische und psychologische Vorurteil“ ausgeschaltet, also Gott, das Ich, die Freiheit, die Initiative geistiger Kräfte und jeder Zielgedanke, aus dem immer nur animistische Allgemeinbegriffe als überindividuelle Zusammenhänge und Vordatierungen der Bewußtseinsanpassung an gegebene Verhältnisse schon in das Geschehen selbst hervorgehen. Alles erklärt sich aus Kampf ums Dasein, Selektion und Anpassung der körperlichen Vorgänge (samt der ihnen zugeordneten psychischen Korrelate) aneinander. Entwickelung ist der tatsächliche Verlauf der Veränderungen und die Richtung, welche dieser faktisch nimmt. Daß sie tatsächlich in der Richtung auf „fortschreitende Vergesellschaftung, Produktivität und Differenzierung“ verläuft, ist eben darum nicht mehr als reine Tatsache. Verliefe sie umgekehrt zum Chaos oder zur Zusammenhangslosigkeit, so wäre eben das die „Entwickelung“. Nur deshalb könne es heißen: „In dieser Dreieinigkeit muß der gesamte Inhalt der historischen Entwickelung verlaufen, während ihre Form durch direkte Anpassung und Auslese bedingt ist“ S. 62. Durch diese Tatsache oder diesen Zufall erweist sich die Marxistische Lehre als wesentlich berechtigt. Ideologie, Ziele, Zwecke, Wünsche, auch die Moral sind Anpassungsformen des Bewußtseins an die bereits vollzogene Entwickelung und haben auf diese keine Einwirkung. „Die Geschichtswissenschaft schleppt zu ihrem Nachteil das menschliche Bewußtsein als schwere Bürde mit sich“ S. 7. „Es ist selbstverständlich, daß die Anhänger dieser Auffassung, die nicht durchaus passend als ‘materialistische Geschichtsauffassung’ bezeichnet wird, von den gegnerischen Argumenten, die aus der Psychologie ge-

tastische und sinnzerstörende Auswirkungen des Entwickelungsbegriffes sind unmöglich; will man, einem allgemeinen Eindruck in der Welt folgend diese Kumulationen trotzdem zur Entwickelung machen, so ist das nicht durch die diese Gebiete beherrschende Logik, sondern nur durch metaphysische und religiöse Deutungen möglich, wie das E. v. Hartmann und Lotze, jeder auf seine Weise, getan haben. Soll daher schon der historische Entwickelungsbegriff einem allgemeineren logischen Prinzip unterstellt werden, so bleibt nur die Biologie übrig. Allein auch hier ist es wieder nur ein bestimmter Punkt innerhalb ihrer, an dem allein der Entwickelungsbegriff ernstlich in Frage kommt, die Ontogenie, da es bei ihr allein sich um gesetzlich darstellbare, die individuelle Einheit des Ganzen hervorbringende und auswirkende Veränderungen handelt. Der Streit um die rein mechanistische oder vitalistisch-entelechische

---

wonnen werden, nicht getroffen werden können, wenn ... in sehr vielen Einzelfällen nachgewiesen wird, daß bestimmte menschliche Handlungen, welche wirtschaftliche Folgen hatten, ganz anders als durch den wirtschaftlichen Zweck, sei es durch religiösen Fanatismus oder durch nationale Begeisterung oder durch ethische Ideen motiviert sind. Alle diese Einwendungen beziehen sich auf ein Gebiet, das für den Forscher zunächst gar nicht in Betracht kommt, solange er sich eben mit den menschlichen Handlungen und ihrem Zusammenhang und nicht mit der Motivation d. h. mit der Frage beschäftigt, wie sich die menschlichen Handlungen im Bewußtsein widerspiegeln ... Die Motivierung dieser Handlungen ist irrelevant" S. 30 f. Dieser „Empirismus" scheint mir das volle Gegenteil aller Empirie zu sein. — Gleichfalls aus Wien stammt das sehr besonnene und kritische Buch des Botanikers J. v. Wiesner, Erschaffung, Entstehung, Entwickelung, 1916, dessen Ergebnisse oben im Text verwertet sind. Für die Sonderart der Geschichte hat freilich auch er wenig Sinn. Er weist sie von vorneherein der Phylogenie zu und diskutiert sie nur in der Form, die Lamprecht ihr gegeben hat, während er von Hegel und Schelling meint, „diese Anfänge einer Geschichtsentwickelung hätten in ihrer zu allgemeinen und zu spekulativen, der tatsächlichen Begründung noch entbehrenden Fassung keine tieferen Wurzeln geschlagen" 195. Für die Ethik verweist er als etwas ganz Außerhistorisches und Außernaturwissenschaftliches auf Kant. Jedenfalls hat W. das Verdienst, den Entwickelungsbegriff genau bestimmt zu haben, indem er diesen als auf eine individuelle Totalität, auf ein nachweisbares Gesetz der Folge und eine innere Zielstrebigkeit bezogen betrachtet und davon alles übrige mit Driesch als bloße Veränderung, Kumulation oder Pseudo-Entwickelung unterscheidet, indem er ihn ferner von der sprungweisen Entstehung als einer innerhalb ihrer und auch sonst stattfindenden wichtigen Erscheinung unterscheidet und Entwickelung mit Wiederauflösung unter einen gemeinsamen Begriff zu fassen warnt. Im übrigen ist sie selber ihm ein bis heut unauflösliches Geheimnis, dem man nur durch Deskription nahe kommen könne und das er durch Metaphysik nicht wie Driesch auflösen möchte.

oder psychovitalistische Auffassung der Ontogenie kann hier auf sich beruhen. Die Hauptsache ist, daß die historischen Entwickelungen nicht der Ontogenie, sondern der Phylogenie analog sind. Für diese aber, also für die Herausbildung der verschiedenen Arten aus ontogenetischen Anfängen, ist ein Gesetz bis heute nicht gefunden, das wirklich eine Entwickelung bedeutete. Die von der Biologie ausgehenden Logiker pflegen darum die menschliche Geschichte als Teil und Fortsetzung der Phylogenie zu betrachten und dann hier begreiflicher Weise noch weniger ein solches Gesetz zu finden. So glauben Driesch und Wiesner die Geschichte wesentlich als bloße Kumulation und Scheinentwickelung, d. h. als Häufung von Veränderungen betrachten zu dürfen, wobei Driesch nur offen läßt, daß spätere Forschungen vielleicht — etwa im Unterbewußten — ein solches Gesetz finden könnten, das den Gesetzmäßigkeiten der Ontogenie vergleichbar wäre. Im übrigen verweist er das Problem aus der Logik hinaus in die deren Gesetze und Inhalte ausdeutende Metaphysik, wo die in der Erfahrung und ihrer Logik sehr fragliche Bedeutung der historischen Entwickelung in den Gedanken einer lebensjenseitigen inneren Bewegung des göttlichen Willens zum Wissen und zur Wissenseinheit, sozusagen in die Wissens-Biologie des absoluten Ich, aufgenommen wird. Allein all das ist dann doch — logisch genommen — eine Unterwerfung der Historie unter die ihr ganz fremdartige Biologie und besonders unter das für sie in der Tat ganz unmögliche Ideal der Aufhellung der Ontogenie, wie sie auf den Arbeiten von K. E. v. Bär bis heute beruht. Man kann von vorneherein sagen, daß auf diesem Wege allerdings an die Geschichte nicht heranzukommen ist. Das Eigentümliche der Historie besteht in dem Auftauchen der Geist- und Wertwelt und ihren individuellen, reiche Konsequenzen aus den Ansätzen entfaltenden Auswirkungen, überhaupt in dem logisch-teleologischen Charakter der die Einzelheiten verbindenden und durchwaltenden Sinn-Zusammenhänge oder Tendenzen. Darauf bezieht sich in ihr der Entwickelungsbegriff. Daher schließt er hier auch Selbständigkeit und Unberechenbarkeit der in diesen Zusammenhängen handelnden Individuen und den Kampf wie die engste Verwachsung mit der bloß naturhaften Unterlage des geistigen Lebens ein. Das alles ist mit der Biologie ganz unvergleichbar und schließt ganz andere logische Prinzipien ein [1]). Gerade dieser Umstand hatte

1) Siehe Hans Driesch „Logische Studien über Entwickelung", Abhh. der Heidelberger Akad., 1918 und das Problem der Geschichte, Annalen der Natur-

die älteren, vom modernen Naturalismus weniger gebundenen Denker dazu geführt, vielmehr umgekehrt, diese, sei es logische,

philos. VII: Zusammenfassungen und Auszüge aus den großen Werken Ordnungslehre 1912, Wirklichkeitslehre 1917 und Philosophie des Organischen 1909, 2. Aufl. 1921. Auch er geht für die Geschichte von der Biologie und innerhalb dieser von dem einzig klaren Entwickelungsfall, der Ontogenie, aus. Sie bildet den vierten Fall der logisch möglichen Entwickelungsbegriffe, von denen die drei ersten mechanische Veränderungen einer zählbaren Mannigfaltigkeit bei Erhaltung des Ganzen, also Kumulationen, sind, während der vierte ein unräumliches Agens, die Entelechie, voraussetzt. Ob es in der Phylogenie „eine" Entwickelung gibt, sei bis heute noch nicht zu sagen, aber möglich. Noch weniger sei das von der Historie bis jetzt zu sagen, wenn auch nicht unmöglich. Es könnte einmal „eine" Entwickelung im Unterbewußten noch nachgewiesen werden. Neuerdings ist er auf dem Gebiete der Wissenschaft und Moral eine solche anzunehmen geneigt; das setzt dann eine suprapersonale, die persönlichen einbefassende Entelechie oder ein Psychoid der Menschheit voraus. Von der Historie nimmt er nur Buckle, Taine und Lamprecht ernst, meint aber, daß auch sie nur Kumulation in der Historie nachgewiesen hätten, die ein Bestandteil der Phylogenie sei. So kann man natürlich niemals zum Verständnis des in der Historie befolgten Entwickelungsbegriffs kommen, welches immer die Verdienste des scharfsinnigen Denkers um der Biologie sein mögen. „Es gibt wirklich nichts Evolutionistisches, das sich auf die Generationen der Menschheit als solche bezöge. Wenigstens ist bis jetzt nichts nachgewiesen." Evolutionistisch erklärbar seien auch in der Geschichte nur die Individuen, die geschichtlichen Bildungen aber nur als Kumulationen von derart erklärbaren Individuen. „Staats- und Rechtsphilosophie im Sinne Hegels ist daher nur Philosophie zweiter Klasse. Sie verhält sich zur Philosophie der (psychologisch erklärbaren) Handlung wie Geologie zur Physik und Chemie" Annalen VII 212 f. Das ist trotz aller ontogenetischen Entelechien und Vitalismen in allem übrigen genau die Stellung des Positivismus. Dem entsprechend schätzt Driesch den philosophischen Wert der Geschichte als sehr gering ein. Historische Bildung könne praktisch nützlich sein, retardire aber meistens den Fortschritt. „Aller wirkliche Fortschritt ist nicht-historisch" 222. „Man kann aus der Geschichte die größten Persönlichkeiten streichen, die Weltanschauung, die Philosophie wird dadurch nicht berührt. Die stammt aus der Naturwissenschaft. Von einer philosophischen Gleichwertigkeit der Geschichte und der Naturwissenschaften ist gar keine Rede" 223. Den Schluß bildet ein scharfer Angriff auf die humanistisch-historische Bildung, die mit dem „Ewigen" gar nichts zu tun habe, aber auch nichts mit dem Praktischen. Rickert wird gelobt, weil er wenigstens nichts von „einer" Entwickelung in der Geschichte wissen will, im übrigen wird sein Buch als bedenkliche Galvanisierung der überlebten historischen Bildung abgelehnt. Die späteren Arbeiten zeigen allerdings eine etwas achtungs- und hoffnungsvollere Betrachtung der Geschichte und preisen Jak. Burckhardts Weltgesch. Betr. als bedeutendstes geschichtstheoretisches Buch, Wirkl. 332 f.; der Grund ist Burckhardts vermeintliche Abneigung gegen Staat und Macht. Damit tritt die Entwickelung des Wissens als irdische Spur einer in der Menschengeschichte vielleicht wirkenden suprapersonalen Entwickelungseinheit stärker hervor und nimmt die Geschichte

sei es teleologische, Bewegtheit des Geistes nun ihrerseits zu verallgemeinern und zur Weltformel zu machen oder den so schwierigen Begriff überhaupt nicht der Logik, sondern den kunstvollen Verknüpfungen der Metaphysik zuzuweisen, die ihn dann aus Verbindungen von Seinserkenntnissen, logischen Regeln und ethischen Postulaten herstellt. Allein, das erste scheitert an den Naturwissenschaften und das zweite stimmt mit der Einfachheit des praktischen historischen Verfahrens nicht überein, wie das ja auch von der Metaphysik Drieschs gilt. Der letztere ignoriert die empirisch-historische Forschung vollständig und hält sich nur an Taine und Buckle, Lamprecht und Breysig, indem er alle sonstige Historie für Erbauungsbücher erklärt. Annähernde Entwickelung gibt es bei ihm nur auf dem Gebiete des Wissens und allenfalls der Moral, von wo aus er dann gleich in seine Metaphysik des jenseitigen „Gottes oder Wissensstaates" überspringt. Allein für wirkliche Empirie liegen die Dinge ganz anders. Die in der Historie den Entwickelungseinheiten zugrunde liegenden Tendenzen sind an sich völlig anschaulich und klar und bedürfen und ertragen keine Erläuterung aus ganz allgemeinen, die entferntesten Dinge verknüpfenden Spekulationen. Sie geben umgekehrt allen metaphysischen Annahmen erst ihrerseits die Unterlage und das Material, wenn man überhaupt zu jenen fortschreiten will. Die Frage ist wirklich ganz einfach lediglich die, wie diese anschaulich, aus dem Leben aufgenommenen Bilder zugleich Erkenntnis realer Zusammenhänge sein können und nicht bloß subjektiv und praktisch bedingte Verkürzungen und Zusammenschauungen. Das ist aber eine Frage, die sich lediglich von dem Boden der empirisch-historischen, auf das Menschliche bezogenen Forschung aus lösen läßt.

Damit soll die Möglichkeit, die historische Entwickelung in eine kosmische einzureihen, an sich gar nicht bestritten werden. Aber aus dieser Einreihbarkeit ergibt sich nichts für die Logik des historischen Entwickelungsbegriffes selbst. Die Idee des kos-

---

auf in die Entwickelung des Geistes zu einer Art Nirvana oder Gottesreich, das grundsätzlich nicht von dieser Welt ist. Da ergeben sich dann Anklänge an Schopenhauer, S. Wirkl. 334, 173 ff., 106. Vom Staate heißt es: „Einzelstaat ist also ein durch den Inhalt gewisser Bücher geregeltes seelisches Verhalten einer Zahl von Einzelmenschen; sie haben den Inhalt dieser auf sie zurückwirkenden Bücher so gewollt, wie er ist" 204! Man wird dem scharfsinnigen und originellen Denker nicht zu nahe treten, wenn man sagt, daß ihm die empirisch-historische Forschung ebenso unbekannt als widerwärtig ist. Nicht umsonst erklärt er seinen Anschluß an einen Doktrinär wie F. W. Förster.

mischen Fortschrittes mag den Weg von der Emporhebung des organischen Lebens aus dem anorganischen, des menschlichen aus dem biologischen und des Geistig-Übermenschlichen oder Ewigen aus dem Bloß-Menschlichen zeigen und entspricht damit sicherlich einem gewissen Eindruck der Dinge. Aber für die Erkenntnis der Historie selbst nützt das gar nichts. In ihr erscheint der Fortschritt immer nur als Glaube und Pflicht des Handelnden zu höherer Erhebung, wodurch eben diese Erhebung selbst zu Stande kommt. Aber über den empirischen Verlauf und den Zusammenhang, vor allem auch über die jeweils konkret zu schaffenden, aus der bisherigen Entwickelung zu schöpfenden gegenwärtigen Kultursynthesen selbst ist damit gar nichts gesagt [1]). Ebensowenig hilft der Gedanke der bloßen kosmischen Kontinuierlichkeit und der Sammlung kleinster Wirkungen in unendlichen Zeiträumen. Einerlei, wie weit eine solche Kontinuierlichkeit auch schon für die außermenschliche Wirklichkeit lückenlose Geltung hat, in der Historie ist die Frage, in welchen Zusammenhängen diese Kontinuierlichkeit konkret sich äußert und ist ihre Erklärung aus bloßen kausalen Summierungen kleinster Veränderungen in unendlichen Zeiträumen einfach ausgeschlossen. Die Frage ist vielmehr bei ihr, worauf die in ihren Tendenzen und Ideen erkennbare, in logischen Konstruktionen darstellbare Kontinuierlichkeit konkret beruhe und wie man dieser Kontinuierlichkeit habhaft werde, da sie aus bloßen Summierungen und bloßen Kausalmethoden nicht zu gewinnen ist [2]). Ebenso wenig hilft zu diesem Ziel der Gedanke der Reihenbildung, sei es daß man mit ihm einfach die in den Tatsachen liegenden Reihen bloß abzubilden glaubt, sei es daß man sie teleologisch deutet, als ob sie einen Sinn

---

1) S. Hermann Siebeck, Zur Religionsphilosophie, 1907. Der Titel ist unpassend. Es sind drei sehr feine Betrachtungen über Fortschritt und Entwickelung, denen ich zustimme, die aber die Einordnung der konkreten Historie in diese Gedanken noch ganz frei lassen. Das aber ist erst das eigentliche Problem.

2) S. F. Retzal, Die Zeitforderung in den Entwickelungswissenschaften, Annalen der Naturphilosophie I 1902. Er verweist vor allem auf die Geologen Hutton und Lyell und auf Darwin. Er sieht aber selbst, daß darin kein positives organisierendes Prinzip enthalten ist, wie es das Leben und die Geschichte verlangen, fügt daher den „äußeren Variationen“ die „inneren“ hinzu, zu denen dann die „Mutationen“ gehören. Er unterscheidet geschichtliche Bewegung durch äußere Variationen und geschichtliche Entwickelung durch innere und verlangt für die erstere „kausale Gesetze“, für die zweite bloß „empirische“. Dann hätte nach R. der ganze Streit um die Gesetze in der Geschichte keinen Sinn mehr, S. 340 f.

oder Zweck verwirklichten, sei es daß man gar in ihnen die „Evolution“ wie eine Kraft d. h. im Grunde wie eine Gottheit sich auswirkend denkt. Es mag ja nahe liegend scheinen, neben den allgemeinen die Zeit grundsätzlich aufhebenden Gesetzen der Physik und Chemie das Universum als Sukzession qualitativer Zuständlichkeiten zu denken und diese Sukzession in Reihen darzustellen. Aber ganz abgesehen von den sich daran anschließenden, soeben angedeuteten Fragen, sind doch die Reihen des Alters und der Größe der Gesteine oder Erdschichten oder der biologischen Arten oder der Lebensalter der Individuen etwas völlig anderes als die Reihe, die sich etwa in Entstehung und Ausbildung des Kapitalismus mit allen möglichen Verfilzungen, Knickungen und Neu-Ansätzen darstellt. Oder vielmehr das letztere ist überhaupt keine Reihe, sondern eben eine menschlich-historische Entwickelung, die nur nach den oben entwickelten Grundsätzen sich darstellen läßt. Eine einfache Abbildung und nachträgliche Deutung der empirisch vorfindbaren, sukzessiven Tatsächlichkeiten liegt hier eben gerade nicht vor und eben deshalb ist es die Frage, wie ein solches Entwickelungsbild zu verstehen sei, ob es ein logisches Arrangement oder, wofür es sich zumeist selbst hält, ein aus dem Gang der Dinge herausgeschauter innerer Zusammenhang sei[1]).

---

1) Ganz kindlich Alex Brückner, Über Tatsachenreihen in der Geschichte, Dorpater Festrede 1886. — Von dem Reihenbegriff aus, den er aus dem Wesen des Kosmos als Reihe von faits de succession allgemein konstruiert, erfaßt auch Xénopol den Entwicklungsbegriff. Danach soll streng sukzessionskausal ohne jede Einmischung von Werten und Zwecken die Reihenfolge der individuellen, sich immer stärker komplizierenden Tatsachen vom Geschichtsforscher wiedergegeben werden. Auf einmal aber verwandelt sich die darin sich ausdrückende Evolution in eine treibende Bewegungskraft, wird hypostasiert zu einer Art Gottheit, die mit Hilfsmitteln des Mechanismus, des Kampfes ums Dasein, des Milieu usw. arbeitet und mit diesen Mitteln den Aufstieg von der anorganischen Welt zur organischen, von da zum Menschen und von da zum Geist in großen Sprüngen bewirkt. In der Geistesgeschichte bewirke die Evolution mit Hilfe der Tendenzen auf das Wahre, Schöne und Gerechte die Verwirklichung der Ideale der fortschrittlichen sozial gesinnten Bourgeoisie als Weltzweck! „On considère l'évolution, non plus comme une question de procédé ou de méthode, mais bien comme la manifestation d'une force naturelle“ 212. In der Entwickelung des Geistes d. h. in der menschlichen Geschichte benutzt die Evolution die Ideen als Mittel, aber nicht die flüchtigen und kleinen, sondern „les idées les plus stables, celles de charactère général objectiv. Nous voilà donc arrivés, par un raisonnement des plus rigoureux (!), à cette importante conclusion que l'évolution de l'humanité se fait sur le terrain des idées générales objectives, idées qui donnent naissance à

Wenn derart eine Zurückführung auf allgemeine logische Prinzipien der kosmischen Entwicklung zu nichts führt, so scheint es geraten, sich an die Praxis der Historiker zu halten, die im Verkehr mit dem Objekt und unter dem Zwang des Objekts die Anschmiegung der Erkenntnis und der Darstellungsform an den Fluß des Geschehens leichter findet als die logische Theorie. In der Tat hat es hier die Historie, die heute fast auf jeder Seite das Wort „Entwickelung" gebraucht, zu einer sehr feinen Kunst dieser Anschmiegung gebracht, die auf den verschiedenen Gebieten, je nachdem es sich um Staat, Wirtschaft, Kunst, Religion, Wissenschaft oder Gesellschaft handelt, recht verschiedene Mittel verwendet und jedesmal größte Intimität mit dem Gegenstande verlangt. Darin sind die Heimlichkeiten der historischen Disziplinen begründet, von denen Jakob Grimm gerne redet. Aber dieses Verfahren der Belauschung der historischen Praktiker hat für unsern Zweck doch nur begrenzte Bedeutung, genau wie das bei analoger Fragestellung von der naturwissenschaftlichen Praxis gilt [1]). Die von den empirischen Forschern gebrauchten Kategorien stammen ursprünglich alle selber aus der Philosophie. Sie werden dann in der Praxis der Forschung empirisiert und verselbständigt, verfeinert und verwandelt und vermögen durch gegenseitigen Zusammenhang und fruchtbare Anwendung sich schließlich bis zu einem gewissen Grade selbst zu tragen, wobei den Naturwissenschaften die Mathematik ein festes Rückgrat gibt, das der Historie fehlt und immer fehlen wird. So hat die Historie sich heute gewiß bis zu einem gewissen Grade verselbständigt. Aber bei allen Schwierigkeiten und Widersprüchen, allen größeren Synthesen und Einpassungen in einen Gesamtzusammenhang kommt dann doch der ursprüngliche philosophische Untergrund zum Vorschein. Bei der Historie insbesondere ist dieser Untergrund auch in der empirischen Arbeit recht fühlbar, sobald sie über die Regeln der Quellenkritik

---

des faits sociaux" 221. — Über Rickerts Ersetzung des Entwickelungsbegriffs durch den Reihenbegriff s. HZ. 1918. Bei ihm ist die Entwickelung „Wertverwirklichung" in Reihen individual-kausal verbundener Tatsachen. Alles Interesse liegt dann an der Beziehung der historischen Entwickelungswerte auf die überhistorischen absoluten Werte.

1) S. dazu das Vorwort zu Rothackers „Einleitung in die Geisteswissenschaften" I 1920. Das Buch zeigt aber auch deutlich die Uferlosigkeit eines solchen Verfahrens: „Vielleicht zeigt ein genialer Logiker dereinst 600 verschiedene wissenschaftliche Zielsetzungen!" S. IV.

und der Rekonstruktion der einfachen Tatsachen hinausgeht. Dann beginnt der geschichtstheoretische Streit, dann zeigen sich die Unterschiede der nationalen Philosophien, wo in Deutschland die Organologie, in Frankreich der Soziologismus überall durchblickt; dann zeigt sich die Nachwirkung des Naturrechts in fast allen westeuropäischen und die gründliche Ausrottung des Naturrechts in fast allen deutschen Darstellungen. Daran hat auch der nachspekulative, moderne historische Realismus nichts geändert. Gerade er wirft eine Menge philosophischer Fragen auf, die er aus sich selber und seiner bloßen Praxis erst recht nicht beantworten kann. So sind also die Kategorien der Historie und insbesondere der Entwickelungsbegriff zwar in der selbständig gewordenen Handhabung bedeutend geklärt und befestigt worden, aber doch aus dieser allein nicht zu abstrahieren. Es muß immer noch die selbständige Überlegung des Wesens der historischen Tatsachenwelt und der historischen Methode hinzukommen. Was hierbei erreicht werden kann, ist oben kurz umschrieben worden. Weiter wird man mit rein logischen Erwägungen wohl überhaupt nicht kommen können, wenn man gleichzeitig die Ableitung des historischen Entwickelungsbegriffes aus einer allgemeinen übergeordneten Logik der kosmischen Entwickelung und dann etwa gar noch aus den a priori im Wesen der Logik liegenden Möglichkeiten für untunlich hält[1]).

---

1) Im Lamprechtschen Streit sind diese Grundsätze oft formuliert worden. besonders klar von Rachfahl, Über die Theorie einer kollektivistischen Geschichtswissenschaft, Jahrb. f. Nationalök. u. Statistik, 64, 1897. Inhaltlich geschieht es im Sinne der oben eingangs formulierten Kategorien. Aber bemerkenswert ist bei R. die Beschränkung dieser Kategorien auf einen rein empirischen Sinn und Gebrauch, so lange es sich um „Wissen“ und „Wissenschaft“ handelt. Die weitere Verfolgung dieser Kategorien, insbesondere der aus den Quellen ermittelten Ideen und Tendenzen, auf tiefere metaphysische und erkenntnistheoretische Gründe sei Sache der Privatmetaphysik oder „Weltanschauung, welche die persönliche, eigenste Angelegenheit eines jeden ist, in die niemand sich einzumischen ein Recht hat“ 685! Immerhin: „Welches Gebiet großer psychischer Zusammenhänge man auch immer betrachten möge, ob Wirtschaft, Sprache, Sitte, Recht, Moral, Kunst und Wissenschaft, man wird finden, daß für sie der Zweckbegriff als immanentes Entwicklungsprinzip anzusehen ist“ 667. Ähnlich Preuß. Jahrbb. 84 in einer Besprechung von Lamprechts deutscher Geschichte. — Schärfer sieht Meinecke, gleichfalls in einer Erwiderung an Lamprecht HZ. 77, 1896, S. 262—266, die Notwendigkeit eines Fortganges zu den metaphysischen Zusammenhängen. „Wir sehen in dem Bestreben, eine von allen metaphysischen Voraussetzungeu freie Empirie zu treiben, nur den wunderlichen Versuch über den eigenen Schatten

In der Tat ist aber auch das hier entspringende Problem und Interesse gar kein logisches mehr. Vielmehr das ist die

---

zu springen ... Der erfahrungsmäßig gegebene Kern des Individuums (den L. anerkenne, aber kausal auflösen wolle) ist für uns schlechthin seiner Natur nach unauflösbar und einheitlich als das innere Heiligtum. Die einzelnen Elemente desselben mögen zusammengeflossen sein und allerlei Quellen; daß und wie sie mit einander verbunden werden, ist zum guten Teil die spontane Tat des apriorischen X im Menschen" 265. Ein Minimum solcher Originalität steckt in jedem. Daher erschließe sich auch die Massenzuständlichkeit und Massenstrebung nur dem geschulten psychologischen Takt und der Anschauungskunst des erfahrenen Historikers und können Ideen und Tendenzen sowohl von Massen als von eminenten Persönlichkeiten ausgehen. So oder so bleibe die Quelle aller Ideen und Tendenzen, die das eigentliche Wesen der Entwickelung bilden, in jenem X: damit faßt M. seine und Rankes Lehre zusammen. — Ähnlich formuliert Voßler die Entwickelung sogar für die Sprache, bei der doch Naturgesetz und psychologisches Gesetz eine sehr große Rolle spielen: „Sprache als Schöpfung und Entwickelung", Heidelberg 1905 und „Frankreichs Kultur" 1913. — Für die Kunstgeschichte s. R. Hamanns Auseinandersetzung mit Hans Tietzes Buch „Die Methode der Kunstgeschichte" 1913 in „Monatshefte für Kunstwissenschaft IX, 1916 unter dem Titel „Die Methode der Kunstgeschichte und die allgemeine Kunstwissenschaft. Während T. sich auf Rickerts individualisierenden Standpunkt stellt und in Riegls Kunstwollen einen Rest von Entwicklungstendenzen behält, bildet H. den Begriff der Reihen zu dem einer echten Entwicklung um. „Die Bedingungen, die ein solcher Einheitsbegriff erfüllen muß, sind die der örtlichzeitlichen Kontinuität oder eines Subjektes, das trotz der isoliert und unverbunden nebeneinander stehenden Werke ein und dasselbe bleibt d. h. ein historisches Individuum ist und mit einem Begriff bezeichnet werden kann und doch einer Veränderung fähig ist, die die stetige Veränderung und Differenzierung der einzelnen Werke bedingt und erklärt, während sie zur Einheit verknüpft werden" 28. Das ist in der Kunstgeschichte der Stil. Von da aus läßt sich eine Entwickelungstypik und eine immer größere Zeitspanne umfassende „historische Systematik" (S. 32) gewinnen, vorbehaltlich aller etwaigen Unterbrechungen, Ermüdungen, Verwirrungen, Stauungen, Revolutionen, Rezeptionen und Endosmosen. Es ist eine „logisch sich entwickelnde Komplizierung" von typischen Perioden und Verläufen, eine „Art organischer Einheit zwischen den Einzeltatsachen" 37 im Gegensatze gegen die auch oft genug vorkommenden bloßen Kumulationen. Das seien „Gesetze" der Historie, aber eben von denen der Naturwissenschaft ganz verschiedene Gesetze, denen überdies der wirkliche Verlauf nicht restlos unterliegt. — Ein klassisches Beispiel der methodischen Durchführung dieses Entwickelungsbegriffes bieten Wölflin's „Grundbegriffe der Kunstwissenschaft", auch Carl Neumanns Rembrandt. — Auf religionsgeschichtlichem Gebiet sind ein Beispiel der Entwickelungsforschung die feine Studie von Karl Sell „Die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion, Preuß. Jahrbb. 98, 1899 und die klassischen Untersuchungen Wellhausens, die gerade von der Hypothese einer „Entwickelung" der Religion Israels ausgehen.

Frage, ob in diesen logischen Mitteln ein bloßes pragmatistisch zu verstehendes Arrangement der Tatsachen und etwa ein transzendentollogisch zu konstruierendes Erzeugnis des Denkens liege oder ob damit der reale und wirkliche Zusammenhang erfaßt und erschaut werden könne. Für das erstere spricht die ungeheure Umformung, die das Material durch diese Begriffe erfährt, für das zweite das Evidenzgefühl eines wirklich gesehenen Zusammenhangs und die Abhängigkeit immer mehr sich berichtigender Bilder von der Einarbeitung in die Tatsachen. Es ist der Streit der Lebens-Anschauer und der Form-Denker, der hier entsteht und dessen Lösung erst genauere Aussagen über Wesen, Konsequenzen und Auswertungen des Entwickelungsbegriffes ermöglicht. Das aber ist kein rein logisches Problem mehr und daher vom Boden der Logik aus auch nicht zu beantworten. Es ist in Wahrheit ein erkenntnistheoretisches Problem und nur von der Erkenntnistheorie aus zu entscheiden.

Hier ist nun aber von vornherein die unglückselige Verwirrung auszuscheiden, die eine solche reinliche Scheidung von empirischer Logik und Erkenntnistheorie unmöglich machen würde, nämlich die neukantische Lehre von der Erzeugung des Gegenstandes erst und nur durch das Denken, die Lehre, die statt Logik und Erkenntnistheorie zu scheiden, sie vielmehr als Transzendentallogik identifiziert und demgemäß die Realität durch Gültigkeiten, die Objektivität durch Wertbeziehungen und subjektive Notwendigkeiten, die Wirklichkeit durch die sie angeblich erst hervorbringenden Methoden ersetzt, die also von den beiden Quellen aller Gewißheit, der Anschauung und dem Denken, die erste bis auf ein bedeutungsloses Minimum des vorausgesetzten und gänzlich unbekannten oder gar auch noch durch Denken zu erzeugenden Erkenntnis-Stoffes austrocknet. Die Logik dient in Wahrheit zur Ordnung der Erfahrung und zu nichts anderem. Die Frage dagegen nach dem Verhältnis der logisch geordneten Erfahrungsbilder zur Realität ist ein Problem der Erkenntnistheorie, die sich stets nur mit dem Verhältnis von Denken und Sein beschäftigt hat und beschäftigen wird, die aber nicht in eine Lehre von der Erzeugung des Seins durch eben diese selben logischen Methoden der Erfahrungsordnung verwandelt werden darf.

Auch hier ist es nützlich, sich des Ausgangs der modernen Philosophie von der Cartesianischen Bewußtseinslehre zu erinnern. Solange und wo man mit Descartes von dem festen Standort des

geschlossenen substanzialen Einzelbewußtseins und innerhalb dessen wieder von den bewußten Wahrnehmungen und Vorstellungen ausgeht, bringt man es nur zu apriorischen oder empirischen Ordnungsformen einer von außen her gesehenen und lediglich gegebenen Realität, wobei es in der Wirkung gleichgültig ist, ob man den so empfangenen und geordneten Wahrnehmungen und Vorstellungen eine metaphysische Realität noch unterbreitet oder nicht. Sie bleiben immer etwas Fremdes, sozusagen von außen her Gegebenes, und die sog. inneren Erfahrungen sind dann nur Produktion alles dessen, was nicht von außen her durch Körpereinwirkung gegeben werden kann, aus eigenen Tätigkeiten des bloßen, auf sich gestellten Subjekts. Die Ordnung kann dann nach apriorischen, auf Mathematik gestützten Ordnungsprinzipien oder nach bloß empirischen, auf Regelmäßigkeit gestützten erfolgen; sie bleibt immer Ordnung von Erfahrungsmaterial. Der körperlichen Natur gegenüber gelangt man mit Hilfe der Mathematik leichter zur Festigkeit der Ordnung, der seelischen Erfahrungswelt gegenüber wird man auf die Psychologie und psychologisch-genetische Gesetze angewiesen sein. Da bringt man es naturgemäß nach der einen Seite nur zum Mechanismus, nach der andern nur zu Kumulationen und Komplexionen. Alle Reihenbildung ist auf beiden Gebieten wirklich nichts als Aneinanderreihung ohne inneres Band; sofern man ein solches trotzdem zu besitzen glaubt, muß man ethische, religiöse oder ästhetische Postulate heranziehen, die sich aber nie innerlich mit jenen wirklich verbinden können. So steht es denn auch in der Tat in dem ganzen Positivismus mehr empirischer oder mehr logischer konstruktiver Art. Die Sache wird aber auch nicht anders, wenn man an Stelle der Cartesianischen denkenden Substanz das logische Subjekt oder das transzendentale „Bewußtsein überhaupt“ setzt, um den Schwierigkeiten der Ich-Psychologie zu entgehen. Auch von da aus gibt es nur Mechanismus einerseits und Kumulationen oder Reihenbildungen anderseits, denen man durch irgend eine Moral oder Werttheorie glauben kann lebendes Blut einzuflößen, die aber dadurch keine wirkliche innere Bewegung gewinnen. Das gilt von Kant selbst und vor allem vom gesamten Neukantianismus. Dann entsteht jenes fatale Problem, wie weit die von der Historie behaupteten Entwickelungserkenntnisse ein wirklicher Lebenszusammenhang der Dinge oder nur ein künstliches Produkt logischer Auslese, Verkürzung und Zusammenfassung des „Erfahrungsmaterials“ seien. Ist man aber erst einmal in

dieser Klemme, dann ergibt sich als das einfachste der pragmatistische Ausweg, auf jede Objektivität überhaupt zu verzichten und in der Geschichte nur die praktischen Zwecken dienende, mit allerhand technischen Kunstgriffen vorzunehmende Redaktion unserer Erinnerung zu sehen. Das intuitiv-anschauliche Vermögen, das die Historiker zu besitzen meinen und in ihren Darstellungen entfalten, wird man dann der Kunst zuweisen und die historische Darstellung kurzweg als künstlerische Leistung betrachten, ohne sich Gedanken darüber zu machen, wieso denn der Künstler seinerseits zu solchen intuitiven Fähigkeiten komme.

Aber die Cartesianische Wendung kann auch zu andern Ergebnissen führen und hat auch zu andern geführt, sobald man den starren Begriff der denkenden Substanz oder des normstiftenden Bewußtseins aufgibt und das Ich als Monade faßt, die vermöge des Unbewußten oder ihrer Identität mit dem Allbewußtsein am Gesamtgehalte des Wirklichen partizipiert und die „Außenwelt", die körperliche wie die fremdseelische, vermöge dessen virtuell in sich trägt, um unter gewissen Bedingungen die vom individuellen Bewußtsein erlebten Ausschnitte des Alls als eigene Erlebnis- und Erfahrungswirklichkeit auf das eigene Ich zu beziehen und die darin liegenden zugleich mitgeschauten Zusammenhänge mit logischen Mitteln weit über die bewußten Erfahrungen hinaus zu ergänzen. Das ist der Weg, den Leibniz mit seiner Monadenlehre beschritten hat und der viel ergebnisreicher ist als die verwandte Lösung des gleichen Problems durch den Substanz- oder Gottesbegriff Spinozas. Er hat deshalb die die endlichen Geister durchströmenden Lebenszusammenhänge als innergöttliche, in der ontologischen und teleologischen Einheit des göttlichen Lebens begründete, kontinuierliche Bewegungen zugleich schauen und denken können, wenn er auch den Auftrieb allzu eng in der Vollendung des Wissens und die Kontinuität allzu naturalistisch in der mathematischen Folge der Differentiale gesehen hat. Die Monade, deren Vorgeschichte interessant wäre, aber noch nicht geschrieben ist, bedeutet die Identität des endlichen und unendlichen Geistes bei Aufrechterhaltung der Endlichkeit und Individualität des letzteren. Darauf kommt es in diesem Zusammenhange an, nicht auf die bizarr mathematisierende Durchführung und nicht auf die damit zusammenhängende Fensterlosigkeit der Monade. Darin beruht aber auch Leibnizens außerordentliche Bedeutung für die Erkenntnistheorie und vor allem — ihm selber unbewußt — für das Ver-

ständnis der Geschichte. Etwas anders, aber aus dem gleichen Motiv hat Malebranche die inneren Verbindungen des Werdens durch das Kausalprinzip nicht in den empirischen Reihenbildungen, sondern nur durch Partizipation des endlichen Geistes an der inneren Lebenseinheit und -Bewegung des absoluten Geistes finden können und ganz analog auch die Erkenntnis des Fremdseelischen, seiner Inhalte, Ziele und Werte nur als „Erkenntnis in Gott" zu verstehen vermocht. Alle systematischen Lehren über theoretische und praktische Weltzusammenhänge sind ihm Ausdeutungen der Erlebnisse durch Erkennen und Verstehen in Gott zu den die Gottheit erfüllenden und von uns wenigstens zu ahnenden idées primordiales [1]). In beiden Fällen ist die Erkenntnis der sog. Außenwelt eine Auswertung und Ausdeutung des in den Erlebnissen und ihrem logischen und praktischen Gehalt repräsentierten Allbewußtseins. „Nichts ist außen, nichts ist innen", und es ist „Kern der Natur mitten im Herzen", aber nicht bloß der Körper-Natur, sondern der alles Fremdseelische zugleich umfassenden Gottnatur. Auf dieser Grundlage allein ist der Streit der Lebens-Anschauer und der Formdenker zu schlichten: die im Angeschauten enthaltenen und von dem menschlichen Denken ausgeweiteten und ergänzten begrifflichen Formen sind die inneren Zusammenhänge des göttlichen, die ganze konkrete Wirklichkeit umfassenden Geistes selbst. Kant hat diese Lehre nur in Gestalt der allerdings sehr zopfigen Lehre von der prästabilierten Harmonie gekannt und sie bei seiner Abneigung gegen die immer in Antinomien verwickelnde Metaphysik abgelehnt. Er hat sie aber stets als die zweite neben seiner eigenen Lehre bestehende Alternative behandelt. Und es ist wohl zu bemerken, daß die nachkantische Spekulation in der Tat zu dieser zweiten Alternative zurückgekehrt ist, nur eben nicht im Anschluß an Leibniz, sondern an einen Spinoza, der doch ein sehr stark mit Leibnizischem Geist durchsetzter Spinoza war. Im Grunde ist ihr Wesen doch nichts anderes als die Deutung des endlichen Ich aus dem in ihm erschaubar werdenden und rekonstruierbaren absoluten Ich oder der Gottheit. Indem dadurch

---

1) Über den historischen Leibniz s. jetzt Schmalenbach, Leibniz, 1921, der bei Leibniz die erste Durchbrechung der seit der Antike herrschenden philosophia perennis d. h. des Substanz-Monismus durch einen echten Pluralismus feststellt. Doch kann ich seine Erklärung des Individuellen bei L. nicht billigen. Über Malebranche wären neue ähnliche Untersuchungen sehr zu wünschen.

den Erfahrungsinhalten der körperlichen Naturerfahrung wie der Durchdringung des Fremdseelischen ein inneres, übergreifendes, verbindendes und logisch ausdrückbares Leben eingeflößt war, wurde eine neue, neben dem Mechanismus sehr wohl mögliche Naturanschauung und vor allem eine tiefe innere Durchdringung des geschichtlichen Lebens möglich, die sich dementsprechend auch sofort in einer mächtigen Belebung des geschichtlichen Denkens und Forschens ausgewirkt hat. Damit steht die deutsche Historie durch intuitive Erfassung der historischen Bewegung grundsätzlich der westeuropäischen und positivistischen gegenüber, die ihrem Wesen nach nur Reihenbildungen und Naturgesetze der Geschichte suchen kann, bei jedem ernstlichen und historisch bedeutenden Versuch der Durchführung aber stets in die Nähe der deutschen Spekulation geraten ist. Dafür sind Taine und Carlyle lehrreiche Beispiele. Das wesentlich mit französischer Literatur beschäftigte Buch Xénopols zeigt deren noch viele andere.

Nicht die Identität von Denken und Sein oder von Natur und Geist, sondern die wesenhafte Identität der endlichen Geister mit dem unendlichen Geiste und ebendamit die intuitive Partizipation an dessen konkretem Gehalt und bewegter Lebenseinheit ist der Schlüssel zur Lösung unseres Problems. Auf diese Art vermindert sich überhaupt die Last, die die bloße Logik zu tragen hat, so lange man von solchen Hintergründen absieht, und wird das, was kunstvolles logisches Produkt und Mache des Menschen war, zu einer erschaubaren Realität, die zugleich, wie alle Realität, ganz durchtränkt ist mit Idee, Gesetz und Sinn. Ein reines Schauen und eine tiefbohrende, alle Erfahrungs- und Erlebenshinweise zusammenraffende Forschung können so in den wirklichen Realzusammenhang, der damit zugleich tatsächlich und zugleich ideell durchdrungen ist, in sehr weitem Umfange eindringen. Freilich darf man dann doch mit dieser Identität nicht zuviel beweisen wollen. Es bleibt ja doch die Monade selbst bestehen und, wenn sie auch ihr eigenes Wesen im Grunde nur in Gott und darum im Zusammenhang mit dem Lebensstrom überhaupt erkennt, so bleibt sie doch ein endliches Wesen und ist ihre Erkenntnis doch nicht ein bloß quantitativ beschränkter und an den Rändern durch Folgerungen und Ahnungen ergänzter Ausschnitt aus dem göttlichen Geistesinhalt selbst. Ihre Endlichkeit ist vor allem auch eine qualitative. Diese zeigt sich in der Abhängigkeit aller solcher Intuition von der realen Berührung mit der Umgebung unseres

Körpers, in der Bindung aller Erkenntnisse und Maße an sinnliche Organe und Bedingungen des Leib-Ichs, in der begrenzten Fähigkeit menschlicher Logik, Widersprüche und Antinomien zu überwinden, ja in dem grundsätzlich stets in Antinomien auslaufenden Charakter des menschlichen Denkens. Die Logik, mit der wir die Erlebnisse ausdeuten und das Göttliche begrifflich fassen, ist zunächst nur ein Mittel, Täuschungen, Verwirrungen und Zufallsverbindungen der Erlebniswirklichkeit und des Alltagsdenkens aufzulösen; dann ein Mittel, durch Verbindung des Zusammengehörigen uns an die wirklichen Realzusammenhänge heranzuführen, ohne sie selbst mit ihren Mitteln des Satzes vom Widerspruch und vom Grunde endgiltig klären zu können. Sie bleibt in ihrem Stoff körperlich-organisch und in ihren Mitteln begrifflich-antinomisch gebunden. Unsere Erkentnis trägt also neben jenem Identitätscharakter zugleich einen anthropologischen, und aus diesem Gegensatze gibt es überhaupt keinen Ausweg, nur annähernde Lösung. Hinter allem und am Ende von allem steht die Metalogik, in welcher unsere anthropologisch bedingten logischen Mittel und der göttliche Lebenszusammenhang auf völlig unbekannte Weise zusammengehen. In der logischen Bearbeitung nähern wir uns einer reinen Erfassung des göttlichen Lebens- und Ideengehaltes, aber wir nähern uns nur und bei jedem Schritt weiter zerbrechen wir in Widersprüchen. Dann ergeben wir uns resigniert dem Sensualismus oder dem Fiktionalismus, wenn wir nicht hoffen mit dem deutlichsten und schärfsten logischen Zwang, dem mathematischen, durchzukommen und dann die Wirklichkeit entschlossen mathematisieren, verräumlichen und mechanisieren. Diese sehr verständlichen Gründe sind es, die Kant dazu geführt haben, eine rein intrasubjektive und erfahrungsimmanente, sich selber tragende Gültigkeitslehre aufzustellen und den Rest als in Antinomien verwickelnde Metaphysik preiszugeben, die Partizipation am göttlichen Geiste aber auf das Moralische einzuschränken. Leibniz selbst hatte alle diese anthropologischen Beschränktheiten auf Verworrenheit und Unklarheit des Denkens, Malebranche sie auf den Sündenfall abgeschoben. In Wahrheit besteht hier aber ein unausbleiblicher Widerspruch, an dem jede Durchführung der Erkenntnistheorie bis zu ihrem letzten Ende bis jetzt gescheitert ist und immer scheitern wird. Aber bis zu einer, das Objektivitätsbedürfnis grundsätzlich befriedigenden Annäherung an die Intuition der innergöttlichen Lebensfülle und Lebenszusammen-

hänge kann sie gelangen, wobei sie nur immer der Abhängigkeit aller solcher Intuition von den Gelegenheitsursachen der körperlichen Berührung des eigenen Körpers mit seinen Umgebungsbestandteilen sowie von der aus der Gesamterfahrung immer bestimmte Einzelheiten auslösenden Abstraktion eingedenk bleiben muß.

Diese Gedanken können hier nicht weiter verfolgt werden; insbesondere Naturwahrnehmung, Naturdenken und das Bestehen der abstrakten Gesetzeslehre neben der qualitativen Fülle lebendiger Naturanschauung können hier von diesem Standpunkt aus nicht erläutert werden. Dagegen ist die Bedeutung für die Erkenntnistheorie der Geschichte und insbesondere für den Entwicklungsbegriff nachdrücklichst zu betonen. Im Mittelpunkt steht hier die Frage nach der Erkenntnis des Fremdseelischen, die die eigentliche Erkenntnistheorie der Geschichte ist, übrigens überhaupt ein Zentralpunkt aller Philosophie ist, weil auf ihr die Möglichkeiten und Schwierigkeiten gemeinsamen Denkens und Philosophierens überhaupt beruhen[1]). Es ist merkwürdigerweise im Verhältnis zu seiner Bedeutung wenig beachtet worden, fast nur die Dichter haben ihm eine ernste Aufmerksamkeit gewidmet. Der Grund dieser geringen Beachtung liegt darin, daß man bezüglich der elementaren Lebensinhalte von der Gleichartigkeit der menschlichen „Natur“ ausging und so annahm, daß die Selbsterkenntnis zugleich Kenntnis des Menschen überhaupt ist. Manche Historiker haben darauf die Erkenntnistheorie der Geschichte überhaupt — summarisch genug — begründet. Wenn man Bedenken schöpfte, dann griff man zur Theorie der „Kongenialität“, wonach der Gleiche den Gleichen verstehe und weshalb der Historiker nur die ihm kongenialen Personen und Sachverhalte verstehe, wozu dann die Tatsache wenig paßt, daß oft gerade der Haß oder der Kontrast der persönlichen Anlage der Ausgangspunkt des Verstehens ist oder daß persönlich schwächliche Menschen intellektuell die historischen

---

1) In den Mittelpunkt gestellt ist es in Sprangers „Lebensformen“ und in Schelers bekannter Abhandlung Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle 1913. Die sensualistische Deutung am charakteristischsten bei Becher „Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften“ 1921; immerhin hat Becher das Verdienst, das Problem in das Zentrum der Erkenntnistheorie gestellt zu haben, die sonst immer nur von der Naturerkenntnis handelt. Daß von da aus die Probleme einer Soziologie der Erkenntnis entspringen, hat wieder Scheler richtig gesehen. Er beabsichtigt dem ein ganzes Buch zu widmen; Kölner Vierteljahrsheft f. Soz. Wiss., 1921.

Katastrophen wunderbar durchdringen können[1]). Bezüglich der höheren geistigen Gehalte verließ man sich auf die „Allgemeingültigkeit“ des Logischen, Ethischen oder Ästhetischen und glaubte, daß die überall identische Notwendigkeit der geistigen Selbstexplikation dieser Gebiete die Gemeinsamkeit des Denkens, Wollens, Fühlens und das gegenseitige Verständnis der Philosophen genügend vermittle, wobei, ganz abgesehen von der Fraglichkeit jener Allgemeingültigkeit, doch der reichliche Anteil der lernenden Hineinversetzung in die fremde Subjektivität und die jedesmal psychologische Eigentümlichkeit des fremden Denkens übersehen oder als Nebensache behandelt wurde, während es in Wahrheit doch oft die Hauptsache ist. Das logische oder transzendentale Subjekt ist überall identisch und scheint dem Verstehen keine Schwierigkeit zu bieten. Aber in Wirklichkeit ist sein Verhältnis zum psychologischen Subjekt völlig dunkel und sind die Auswirkungen des transzendentalen Subjekts überall andere[1]). Wo man sich das Problem ausdrücklich stellte, da hat man es zumeist von den Voraussetzungen eines sensualistischen assoziationistischen Empirismus aus behandelt, indem man mit der Wahrnehmung fremder Körperbewegungen die erfahrungsgemäß bei unserm eigenen damit verbundenen psychischen und geistigen Inhalte in den fremden Körper einlege, und das sah man dann als den Kern der sog. Einfühlung an. Daß man so im Grunde nie etwas Neues erführe und immer nur sich selbst wiederholte, hat dabei ebenso wenig gestört als die Frage, wieso denn auf diese Weise gemeinsames Denken und Philosophieren überhaupt möglich sei. Da die gegenseitige Einwirkung zum großen Teil an der Sprache, d. h. an sinnlichen Lauten, hängt, so fällt das ganze Problem zu einem großen Teil in das Gebiet der Sprachwissen-

---

1) S. o. Sybel, Über die Gesetze des historischen Wissens 1864 S. 14 ff.: „Nun aber findet bei aller individuellen Verschiedenheit eine gewisse Gleichartigkeit, und folglich auch die Möglichkeit eines gegenseitigen Verständnisses der Menschen statt, eben weil alle menschlichen Wesens sind und von den gleichen Gesetzen der menschlichen Natur bestimmt sind“. Im folgenden sind dann diese Gesetze der gemeinsamen und gleichen Natur entscheidend für die Wissenschaftlichkeit der Historie und diese Gesetze bieten dann weiterhin dar: „die absolute Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung, die gemeinsame Einheit in dem Bestand der irdischen Dinge“, „die Tatsachen nach ihrem Zusammenhang in Zeit und Raum und Kausalvorstellung“ S. 17. Auch Bernheim beruft sich auf die Gleichheit der — offenbar von der Selbsterkenntnis aus erfaßten — menschlichen Natur als Erkenntnisgrundlage der Geschichte. Aber in Wahrheit fängt hier das Problem erst an.

schaft, die deshalb ein Meister wie Hermann Paul nicht von der Psychologie, sondern von der Soziologie aus behandelt sehen will, womit im Begriff der Gesellschaft die gegenseitige Erkenntnis des Fremdseelischen freilich schon vorausgesetzt, aber nicht erleuchtet ist[1]). Andere, die tiefer zu greifen für nötig hielten, haben den

1) S. Hermann Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte [4]1909. Paul stellt, indem er die Sprache nicht bloß vom Standpunkt des Sprechenden, sondern auch von dem des Hörenden nimmt, das Problem der Erkenntnis des Fremdseelischen geradezu in den Mittelpunkt nicht nur der Sprachgeschichte, sondern der Kulturentwicklung überhaupt. Er löst das Problem grundsätzlich vom Standpunkt des geschlossenen Herbartschen Ich und mit Hilfe jenes Sensualismus, der physische Zeichen einlegend aus den mit deren Analogon verbundenen eigenen Bewußtseinskomplexen auch beim andern deutet. Daher gibt es für ihn keine Völkerpsychologie, keinen Gemeingeist und keine Bewußtseinseinheit anders denn als Ergebnis dieser im physischen Verkehr herangebildeten, ausgebreiteten und immer sinnreicher dem Physischen assoziierten Bewußtseinskomplexe. Es ist der starrste und extremste Individualismus, Nominalismus und Sensualismus, der die Auflösung komplexer Gebilde in feste und einfache Grundelemente und die Rekonstrnktion jener aus diesen für die Aufgabe der positiven Wissenschaft hält, während das Haften an unaufgelösten Komplexen das Wesen des populären Denkens sei. Die Frage, wie unter diesen Umständen die Übertragung fremder Bewußtseinsinhalte auf uns möglich sei, beantwortet er ganz folgerecht durch die Leugnung jeder solchen Übertragung. Aller Geistesgehalt sei assoziative Entwicklung rein aus dem eigenen Bewußtsein selbst und die Übereinstimmung erkläre sich durch die Gleichartigkeit der menschlichen Natur, die allen Kulturgebieten ursprünglich zu Grunde liege, bei der Sprache vermöge ihrer unbewußten Produktion aber geblieben sei bis heute. Den Schein einer Übertragung und realen Gemeinschaft erklärt er durch Unterscheidung direkter und indirekter Assoziationen S. 15 f. Das Aufgenommene arbeitet weiter und assoziiert sich im Aufnehmenden mit weiteren Komplexen, es arbeitet jetzt direkt statt erst nur indirekt in der Deutung des fremden sinnlichen Zeichens. Bei neuer Verlautbarung gibt der Fortarbeiter Zeichen, die den jetzt Aufnehmenden veranlassen, die assoziierten Fortschritte des ersten nachzubilden (!). So können nach und nach eine Reihe Mittelglieder fortfallen und der Schein unmittelbaren Verstehens entstehen. Diese Prozesse hellt die Soziologie auf, die überhaupt überall das Komplexe, Interindividuelle und Überindividuelle entwicklungsgeschichtlich erklärt. Eine solche Soziologie ist ihm daher überall die theoretische Grundlage der historischen Entwicklungswissenschaften. Er möchte sie als „Prinzipienwissenschaft“ an die Stelle der unbrauchbaren Geschichtsphilosophie als das eigentlich philosophische Element der Historie stellen, ähnlich wie die Naturwissenschaften mindestens in der Biologie eine solche Prinzipienwissenschaft der Entwicklung hätten. Da ist unverkennbar Herbart im Übergang zu Spencer, von welchem letzteren Paul sich allerdings durch die prinzipielle Unterscheidung allgemeiner, immer wiederkehrender Naturgesetze und individuell kombinierender d. h. Komplexe schaffender Entwickelungsgesetze unterscheidet. Jedenfalls ist hier besonders klar, wie eng die grundlegende Theorie über die Erkenntnis des Fremd-

Menschen mit einem Apriori der verschiedenen Kategorien des Fremdverständnisses, mit einem Schema der Sinnmöglichkeiten und Wertmöglichkeiten ausgestattet, das bei der Berührung mit dem Fremdseelischen aus der unbewußten Potentialität in die Aktualität trete. Da dieses Schema schließlich aus dem unterbewußten oder überbewußten Wesen des allen gemeinsamen Geistes überhaupt stammen muß, so führt das zuletzt auf einen gemeinsamen Grund der Einzelgeister überhaupt. Aber die Bindung an die sinnlichen Zeichen bleibt bestehen und die Berührung selbst bleibt unerhellt; vor allem das alle Möglichkeiten schon enthaltende System ist auf den wichtigsten Fall nicht eingestellt, daß elementar neue Kräfte aus dem Fremd-Ich in das eigene überströmen [1]).

Auf dem letztern Wege allein ist vorwärts zu kommen. Er führt aber dann geradezu zu Sätzen, die denen der Leibnizischen Monaden- und der Malebrancheschen Partizipationslehre sehr nahe stehen. Das Fremdseelische kann nur erkannt werden, weil wir es vermöge unserer Identität mit dem Allbewußtsein anschaulich in uns selber tragen und es verstehen und empfinden können wie unser eigenes Leben, indem wir es doch zugleich als ein fremdes, einer eigenen Monade angehöriges empfinden. Nur so ist vor allem die eigentliche Begabung des Dichters zu verstehen, etwa auch ein großer Teil der sogenannten okkultistischen Phänomene, soweit sie sich experimentell bewähren sollten. Nur so ist auch das Verfahren des Historikers zu verstehen, der gleichfalls hierin seine besondere Begabung hat, die er Takt, Instinkt und Divination

---

seelischen mit der besonderen Art der Auffassung der Historie und Entwicklung zusammenhängen. — Dem entspricht auch bei Paul die allgemeine philosophische und praktische Einschätzung der Geschichte. Sie bietet ihm wesentlich nur förderliche oder warnende Beispiele für rationelle Lebensgestaltung und vor allem ein retardierendes Mittel gegen revolutionären Doktrinarismus, Das Wesen der Geschichte, 1920. Was für Driesch der Mangel, das ist für Paul der Vorteil der Geschichte; im übrigen sind die Voraussetzungen verwandt. — Auch Driesch geht in seiner Ordnungslehre oder der die Gesamterfahrung umfassenden Logik vom strengen Solipsismus aus und behandelt in ihr das Fremdseelische ganz in der sensualistisch-assoziationistischen Weise wie Paul, Wirkl. S. 9, Ordnungsl. 332.

1) S. hierzu Paul Menzer, Persönlichkeit und Philosophie, 1920 mit dem charakteristischen Motto aus Dilthey: „Der Biograph soll den Menschen sub specie aeterni erblicken, wie er selbst sich in Momenten fühlt, in welchen zwischen ihm und der Gottheit alles Hülle, Gewand und Mittel ist. M. meint S. 16 f.: „Für die letzte Annäherung von Seele zu Seele läßt sich naturgemäß keine eigentlich methodische Regel angeben“ S. 16 und verweist auf das Geheimnis der Kongenialität.

nennt, wie umgekehrt in der Partizipation an der eigentümlichen die Natur durchwaltenden Gesetzmäßigkeit die Schärfe der jedesmal auf dieses Ziel hin orientierten Beobachtung die eigentümliche Begabung des Naturforschers ausmacht. Aber freilich ist nun alles das von einer phantastischen Mystik freizuhalten. Es bleibt immerdar bei der Bindung solcher intuitiven Erkenntnis an einfache oder abgeleitete sinnliche Vermittelungen. Nur durch die Einwirkung von fremden Körpern her und durch körperliche Wahrnehmung wird diese Intuition aktualisiert. Der häufigste Fall der Aktualisierung ist Mimik und Sprache. Aber auch Schrift, Denkmäler, Überreste aller Art können als solche Vermittler dienen. Es sind die Gelegenheitsursachen, ohne die es solche Schau nicht gibt; sogar die eventuellen okkultistischen Phänomene können ihrer nicht entbehren. Weiter bleibt bestehen, daß nach Begabung und Art des Schauenden, also nach psychologischen Zufälligkeiten das Ergebnis sehr verschieden ist. Die Talente des Verstehens können durch Übung und Vergleichung gesteigert werden, aber die Fähigkeiten der Hingebung und Einbohrung in das Fremdseelische bleiben auch dann sehr verschieden in der Intensität und in der Interessenrichtung. Auch die Fähigkeiten der Ergänzung, Zusammenschau und Durchschau sind verschieden von denen der scharfen Einzelbeobachtung und strengen Exaktheit. Keine wissenschaftliche Erziehung kann das vollständig ausgleichen. Sinnhuber und Stoffhuber wird es immer geben. Das führt in die unaufhellbaren Tiefen der Individuation, vermöge deren das Allbewußtsein in den einzelnen Individuen mit seinem Inhalt und Gesetz verschieden intensiv, extensiv und qualitativ enthalten ist. Auch sind selbstverständlich Täuschungen und Irrtümer nicht ausgeschlossen, sowohl in der Deutung der sinnlichen Zeichen und Symbole als in der Deutung des aus ihnen hervorleuchtenden, dahinterliegenden Zusammenhanges. Darin ist auch die Mithilfe so vieler intellektueller Hilfsmittel, Ergänzungen, Konstruktionen und Kontrollen begründet, die aus tausendfacher Erfahrung hervorgehen und zu generalisierenden Typen und Schematen oder Auffassungskategorien sich verdichten. Aber letzten Endes liegt die eigentliche Überführung und Gewißheit doch immer in einem Gefühl, schauend das Reale im Einzelnen wie im Zusammenhang erfaßt zu haben. Es ist Schauen, nicht Erdenken. Aber in dem Geschauten sind die logischen Zusammenhänge, Kontinuierlichkeiten und Kon-

struktionen mitgeschaut und mitenthalten[1]) und werden bei abstrakter Fragestellung nur aus ihm herausgelöst, um dann weiterhin wieder als Hilfsmittel und Kriterien zu dienen. Darin ist letztlich die Anschaulichkeit aller Entwicklungsbegriffe, der historischen insbesondere, also die Anschaulichkeit des Begriffs überhaupt, begründet, der in keiner Realwissenschaft einen letzten Rest von Anschaulichkeit austilgen kann, beim seelisch-geistigen, auf Körperlichkeit begründeten Leben aber sie in besonders hohem Maße festhält. Die Entwicklungsbegriffe sind also nichts anderes als die Selbsterfassung der inneren, geschauten und durch die Verwicklungen miterlebten, werdenden Sinnzusammenhänge des Geschehens selbst mit all den anthropologischen Einschlägen, Begrenzungen und Kunstgriffen, vermöge deren sie einer Oberflächenbetrachtung überhaupt als bloße Kunstgriffe oder als rein logische, aus allerhand Erwägungen zusammengeflickte Gültigkeiten erscheinen können. In letzter Linie gehen sie auf die innere Bewegung des Weltlebens selbst zurück und bedeuten in ihrem letzten und tiefsten Grunde als Einheit von Sein und Sinn, Tatsache und Ideen, Substanz und Bewegung den eigentlichsten Gegenstand der Metalogik, wie bei Hegel und Bergson[2]).

---

1) Gottl in seiner scharfsinnigen Untersuchung drückt das mehrmals so aus: „das Erschließen des (spezifisch-historischen) Geschehens hat den Sinn, daß wir an der Hand jener vernünftigen Erwägung das Geschehen in seinen inneren Zusammenhängen durchschauen. In solcher Weise steckt hier gleichsam die Logik im Geschehen selber. Und danach ist auch das Verhältnis unsres erkennenden Geistes zum historischen Geschehen beschaffen; a. a. O. 51. Die „vernünftige Erwägung“ ist die Erfassung des Sinnzusammenhanges, die etwas ausgesprochen „Rezeptives“ sei 49.

2) Die Eigentümlichkeiten des historischen Begriffs und der historischen Abstraktion erhalten von hier aus ihre letzte Begründung. Wie weit auch Urteil und Schluß und innerhalb des letztern Induktion und Deduktion besonders bestimmt werden, ist eine Frage für sich. Xénopol lehrt auf Grund der Zeit- und Successionslogik auch besondere Formen der Induktion und Deduktion auf dem Gebiete der Historie S. 465 ff. Er will lieber von Inferenz als von Syllogismus sprechen. Doch sind seine Ausführungen zu kurz und dürftig. — Sehr charakteristisch ist, daß auch Driesch immer wieder diese Doppelheit und die in Elementen nicht fixierbare Art des Werdens streift. Es zeigt sich hier, daß die Setzung Werden der tiefsten Ursprünglichkeit des Denkens widerstrebt; Denken ist ja gerade Festhalten, Setzen. Doch muß die Ordnungslehre das Werden zulassen. „Ord. 324. Indem die Ordnung oder Logik bei Driesch auf das bestimmt umgrenzte Festhalten losgeht, gelangt sie sofort zum Zählen und zu zählbaren Mannigfaltigkeiten, damit zu Arithmetik und Geometrie. Damit ist der naturwissenschaftliche Charakter aller Logik bei ihm ent-

Damit erst kann der Streit der Lebens-Anschauer und der Formdenker geschlichtet werden. Freilich bleiben ungeheure Schwierigkeiten übrig: wieso es zu jenen Konkretionen des Allbewußtseins kommen könne und wie weit sich diese oberhalb und unterhalb der Menschen erstrecken mögen? wieso es zu der Bindung dieser Bewußtseinskonkretionen an körperliche Leiber komme und jede Schauung durch sinnliche Zeichen vermittelt sein müsse? wie das anthropologisch bedingte Denken zugleich eine Erfassung des Absoluten sein könne? wie Sein und Denken, Tatsächlichkeit und Sinnziel in diesem eine Lebenseinheit bilden können? wie die durch das Wirrsal der Erfahrung an diese Schauung sich herantastende formale Logik sich zu den innern Einheitsgesetzen des Absoluten verhalte? wieso unser Leib in die Verknüpfung mit der Leibesumgebung die Voraussetzung aller Schauung und doch selber zugleich ein Bestandteil dieser sein könne und müsse? Auf diese Fragen ist hier nicht zu antworten, abgesehen davon, daß ich es überhaupt nicht vermöchte. Auch braucht weder die Alltagserkenntnis noch die Realwissenschaft bei ihrer praktischen Betätigung auf diese ganze Erkenntnistheorie jedesmal zurückzugehen, so wenig wie der Mensch zum Gehen die Gesetze der Statik zu überlegen braucht. Diese Hinter- und Untergründe wirken ganz von selbst und umso sicherer, je weniger wir gleichzeitig auf sie reflektieren. Aber, wo die großen Grund- und Prinzipienfragen nach Wesen und Gehalt der wissenschaftlichen Arbeit auftauchen, da muß auf sie zurückgegriffen werden, weil diese nur von ihnen aus beantwortet werden können, so unabhängig die Praxis im Einzelnen ist und sein muß [1]).

---

schieden und auch die Geschichte gehört ihm zur Naturwissenschaft, 173 Anmkg. Es bleibt nur die Möglichkeit übrig sie wie die Embryologie auf ein Ganzheitssystem zu beziehen, das wir aber leider nicht kennen. Ein solches Ganzheitssystem hat überdies mit Sinn und Wert nichts zu tun, sondern ist ein rein logischen Bedürfnissen genügender Ordnungsbegriff, wie die mathematischen und biologischen Begriffe auch. Auch hier ist die Vorherrschaft des Naturalismus trotz alles „Idealismus“ entscheidend.

1) So sagt Schmoller „Gedächtnisrede auf Sybel und Treitschke“ SBA 1896 S. 6; „Es hat nie einen großen Historiker gegeben, der nicht über das Verhältnis der Gottheit zur Menschengeschichte, über Ursprung und Ziel der historischen Entwicklung, über Fortschritt oder Rückschritt und ihre Ursachen, über die großen Tendenzen in den innern Veränderungen der Staaten, über ihre Wechselwirkung unter einander, über die letzten sittlichen und politischen Fragen eine feste Überzeugung gehabt hätte“. — Über den Übergang von Empirie und Phänomenologie

Wenn man nur von hier aus die Individualität in ihrem historisch letzten Sinne verstehen kann, so kann man auch erst von hier aus den historischen Entwicklungsbegriff bestimmen. Wie weit etwas ähnliches von den außerhistorischen Entwicklungsbegriffen und gar von dem kosmischen Entwicklungsbegriff gelten kann, ist eine Frage für sich. Jedenfalls sind diese Begriffe, vor allem natürlich der zweite, abstrakter und konstruierter als der historische. Dieser letztere beruht in voller Wahrheit auf Intuition des Fremdseelischen in dem geschilderten Sinne, somit in erster Linie auf Anschaulichkeit. Erst in dem Maße, als er aus dieser Anschaulichkeit konstruktiv den logisch-teleologischen Zusammenhang herauslöst, wird er abstrakter, und über je weiteres und je mittelbareres Material er sich ausdehnt, umso mehr wird auch er naturgemäß abstrakt, konstruktiv analogiehaft und unanschaulicher.

Daraus ergeben sich wichtige Folgen in der praktischen Ausgestaltung des Entwicklungsbegriffes. Er wird zunächst nur auf geschlossene, anschaulich und real-kausal zusammenhängende, in der Zeit bereits vollendete Geschehens-Gruppen angewendet werden können, seien es nun Völker und Staaten, Perioden und Zeitabschnitte oder Entwicklungsstrecken einzelner Kulturelemente. Er wird umso konkreter, anschaulicher und lebendiger sein, je reicher das Überlieferungs- d. h. das Zeichenmaterial ist, und je ernster die Vertiefung in dessen innern Zusammenhang hineingetrieben wird. Beim Mangel an solchem kann er nicht gefunden, beim Überfluß nicht festgehalten werden. Erst wenn Vervollständigung oder Sichtung des Materials in immer neuen Anläufen erreicht worden ist, wird man eine historische Totalität entwicklungsgeschichtlich darstellen können, immer beim Darsteller eine allgemein ausgebreitete und kategorial geordnete Menschen- und Weltkenntnis d. h. angehäufte und wiederholte Schauungen vorausgesetzt. Auch so wird etwas Hypothetisches und Konstruiertes immer übrig bleiben. Aber wo Stärke und Tiefe der Anschauung, realer Tatsachensinn und Wahrheitsliebe, kritische Vorsicht und Fähigkeit der Anschmiegung an das Wirkliche, Kunst der Zerteilung und Verknüpfung der Fäden zugleich miteingesetzt werden, da wird man ein Bild gewinnen, das in allen Grenzen anthropologisch-endlicher Bedingtheit doch die im kon-

zur Metaphysik Drieschs Wirklichkeitslehre, mit dem ich in diesem Punkte ganz übereinstimme; nur muß m. E. die Metaphysik wenigstens in der Historie früher eingreifen.

kreten, absoluten Bewußtsein oder im Allleben sich abspielende Bewegung und ihren Sinnzusammenhang erfaßt. Es werden in erster Linie also Einzel-Entwicklungskreise sein, die sich so ergeben, und die Regel ihrer Darstellung wird sich in Form empirischer Geschichtslogik so darstellen, wie es oben geschehen ist.

Aber naturgemäß drängen die Einzelkreise zu Verbindungen und Reihen, die ja überdies real-kausal und anschaulich vorliegen, die aber nun freilich eine sehr starke umfassende Kraft, sehr tiefe Einfühlung und viele ergänzende und Lücken überbrückende Hypothesen verlangen. Auf diesem Wege kommt es zur Universalgeschichte, die die natürliche Vollendung und Krone der Historie, die zusammenfassende Leistung des Entwicklungsbegriffes ist. Aber mit der Universalgeschichte hat es nun doch überdies eine eigene Bewandtnis, die aus dem Wesen dieser ganzen Sachlage folgt. Sie scheint dem Wesen der Sache nach auf eine Geschichte der ganzen Menschheit in der Weite des Raumes und der Unermeßlichkeit der Zeit hinausgehen und den Zusammenhang sowohl als einen real-kausalen wie als einen von einheitlicher Sinnentwicklung erfüllten ansehen zu müssen. Nun ist aber dieses Ganze räumlich und auch zeitlich, soweit es bereits vorliegt, nicht zu übersehen. Auch gehen die vorliegenden großen Hauptgruppen — abgesehen von vereinzelten Berührungen — weder zu einem real-kausalen Zusammenhang noch zur Einheitlichkeit des kulturellen Sinnes tatsächlich zusammen. Vor allem aber ist selbstverständlich die Zukunft unbekannt und bei deren realen, höchst verschiedenen Möglichkeiten in der Einheit eines aus der Betrachtung des Ganzen geschöpften Sinnes nicht einzubeziehen. Es ist daher nur natürlich, daß in Zeiten ohne den historischen Sinn und ohne das harte kritische Realitätsbewußtsein der Gegenwart [1]) das auch dort schon erwachende Bedürfnis nach der Universalgeschichte diese ohne weiteres aus völlig idealen oder abstrakten Zielen ethischer oder religiöser Art konstruierte, wie es der jüdische Messianismus, die christliche Erlösungslehre und das stoische Naturrecht getan haben. Aus der Historie selbst ist dabei nur insofern geschöpft, als gewisse Inhalte der eigenen Gegenwart einfach abstrakter gefaßt und verabsolutiert wurden. Nicht anders steht es mit dem

1) Über dieses herbe und männliche Ethos, das schon die Voraussetzung der Quellenkritik und Tatsachenfeststellung ist, s. v. Sybel, Gesetze S. 22. Das Gegenstück dazu ist etwa die Vorrede von Benz zu der Diederichschen Prachtausgabe der Legenda Aurea mit ihrer weichlichen und rührseligen Phantastik.

nächsten Nachfolger der christlichen Universalgeschichte, dem modernen profanen Naturrecht und natürlichen System, das als Ziel und Triebkraft des Fortschrittes konstruiert wurde und auch seinerseits den eigenen gegenwärtigen Kulturstand, den verbürgerlichten und politisierten Individualismus der Renaissance, verbegrifflichte und verabsolutierte. Nur war jetzt die Einbeziehung kritisch untersuchten historischen Stoffes schon sehr viel reichlicher. Das ideale ethisch-religiöse Ziel und die inzwischen ungeheuer angewachsene moderne Historie zur Deckung zu bringen und gerade in dieser Deckung Universalgeschichte und Sinneinheit der Menschheit zugleich anschaulich zu machen, war dann das Bestreben der übrigens so völlig verschiedenen Lehren Hegels und Comtes. Hegel rechnete daher mit einer prinzipiellen Vollendetheit des Geschichtsprozesses, Comte mit der Berechenbarkeit und Voraussehbarkeit der Zukunft auf Grund historischer Gesetze; nur bei diesen Voraussetzungen waren ihre Konstruktionen logisch möglich. Seitdem hat der historische Realismus sehr viel weiter um sich gegriffen, und die Universalgeschichte ging entweder wieder in Gestalt der Evolutionslehre oder des Naturrechts auf die alten abstrakten Zielkonstruktionen der Aufklärung zurück oder sie verfiel der Skepsis und der Geringschätzung. Die Historiker huldigten der Geschichte von Einzelkreisen und die universale Entwickelungslehre flüchtete sich in die systematischen Geisteswissenschaften, und fand auch dort immer geringere Möglichkeiten der Durchführung.

Soweit die Historiker selbst, wie Ranke und Guizot, der Universalgeschichte treu blieben, schufen sie sie in Wahrheit in eine Entwickelungsgeschichte der mittelmeerisch-europäisch-amerikanischen Kultur um. Aber auch bei ihnen war das organisierende Einheitsprinzip der Entwickelung, so sehr es aus dem Zusammenhang der Tatsachen selbst geschöpft werden sollte und geschöpft wurde, doch von dem Glauben des Besitzes einer gegenwärtigen Humanität und einer von ihr weiter geleiteten Zukunft bestimmt. Da Verlauf und Gegenwart selbstverständlich keine schlechthin einheitliche Sinn-Idee zeigen, mußte die letzte und eigentlichste Zusammenfassung doch auch bei ihnen aus eigenem Glauben und Bejahen und aus antezipierter Weiterentwickelung gewonnen werden. Die nun folgenden Erschütterungen der europäischen Humanitätsidee, die Ausbreitung des historischen Forschungsfeldes, das Spezialistentum, die philosophische und religiöse Skepsis machten aber auch schließlich diese Art der Universalgeschichte immer sel-

tener[1]). Heute schweigen die eigentlichen Historiker darüber im Ganzen, die Philosophen klammern sich an Biologie, Darwinismus oder allgemein idealistische Konstruktionen aus Postulaten oder sie erneuern naturrechtliche Ideen, die in Westeuropa und vor allem in Amerika immer sehr stark geblieben sind, oder man kehrt zu Hegel, Schelling und Fichte, Comte oder Spencer zurück.

Der universalgeschichtlichen Entwickelung ist Sinneinheit und Sinnbeziehung unentbehrlich. Diese aber ist bei dem unabgeschlossenen Verlauf aus rein historischer Kontemplation nicht zu finden. Diese könnte höchstens eine Fülle historischer Gestalten neben einander und in mannigfacher Verkettung zeigen. Der Sinn könnte dann höchstens in dem Reichtum des Anschauens dieser Fülle menschlicher Möglichkeiten, der Illustration der Humanität, bestehen. Es wäre im Grunde nichts anderes als die Kaleidoskop- und enzyklopädische Bildungsidee; wenigstens ist das die populäre Vergröberung jener Kontemplation. Aber das hat für eine in schweren sozialen Krisen und geistig-religiösen Nöten lebende Welt den Reiz verloren. Sie kennt und liebt das allgemeine Menschentum nicht mehr, das sich in dieser Fülle von Bildern auseinanderlegen soll. Sie will des eigenen Wesens und Sinnes sicher werden, die Humanität als führende Zielidee neuen oder gereinigten Menschentums erst finden, und, soweit sie an dem kritisch-wissenschaftlichen Geiste festhält, sucht sie aus der Geschichte Erkenntnis für das Leben. Das ergibt dann eine Universalgeschichte, die organisiert ist von der Idee einer gegenwärtigen Kultursynthese aus und eine gegenwärtige Kultursynthese, die herausgeholt ist aus dem Entwickelungstrieb unseres geschichtlichen Lebenszusammenhanges. In dieser Korrelation besteht darum heute die Geschichtsphilosophie, und die Lösung dieses ihres Problems ist weder ein

---

1) Interessant ist eine Bemerkung v. Belows „Deutsche Geschichtsschreibung" S. 111 f. „Wenn wir das konkrete politische Ziel und die (Entwickelungs-)Formel der spekulativen Philosophie, die uns Hegel bot, als konstruktives Prinzip verwerfen, welches bleibt uns dann noch"? Er antwortet durch den Hinweis auf „Werte, an deren objektive Geltung wir glauben", und von denen wir voraussetzen, „daß ein Fortschritt in dem allgemeinen Erkennen und Anerkennen der Werte zu erreichen ist". „Das Streben nach dem Fortschritt in dem Erkennen solcher objektiver Kulturwerte in Verbindung mit dem Bewußtsein, daß hier eine Erkenntnis nur durch immer fortgesetzte Selbstprüfung, Selbstbesinnung zu gewinnen ist, wird das zuverlässigste konstruktive Prinzip sein, über das der Historiker verfügen kann". Dann aber ergibt sich freilich das Problem des Individuellen.

phantasiereiches und poetisches Lebensbild noch eine künstliche logische Erzeugung des Denkens, sondern das Werk eines reinen Schauens, das alle unterstützenden Hilfsmittel mit schärfstem realistischen Sinn gewissenhaft benützt. Solche Geschichtsphilosophie verlangt aber eine Zusammendrängung des Gegebenen und einen Zuschuß des Glaubens an eine im Gegebenen sich offenbarende göttliche Idee, die alle Universalgeschichte trotz fast unmerklicher Übergänge von der empirischen Entwickelungsforschung wesentlich und grundsätzlich unterscheidet. Darum gehört die Universalgeschichte der Geschichte und Geschichtsphilosophie zugleich und nicht der bloßen exakten, empirischen Forschung. Sie ist illusionslose kritische Tatsachenforschung und entwickelungsgeschichtliche sorgsamste Konstruktion; denn trotz aller Greuel und Frevel der Wirklichkeit hält sie die Erkenntnis des Wirklichen für die Voraussetzung aller Wahrheit; sie will nicht Dichtung und nicht apriorisches System sein. Aber sie muß zugleich auch mit einem Tropfen ethischen Entschlusses und religiösen Glaubens an die im Wirklichen durchdringenden Ideengehalte gesalbt sein, oder sie ist überhaupt unmöglich.

Das logische Recht der Kantischen Tafel der Urteile.

Von **Karl Joël**, Basel.

Seit fünfzig und mehr Jahren erleben wir in der Philosophie eine mannigfache Erneuerung der Kantischen Lehre; in merkwürdigem Gegensatz dazu vollzog sich gleichzeitig eine kritische Zerstörung der Kantischen Urteilstafel mit solcher Schärfe, daß von diesem wichtigen, ausgeführtesten Bauteil des Systems wohl kein Stein mehr auf dem andern steht, weil sie mehr oder minder alle der modernen Kritik zu Steinen des Anstoßes wurden. Schon Lotze hatte ja die Kantischen Formulierungen der Urteilsunterschiede (außer denen der Relation) stark diskreditiert: die quantitativen Unterschiede bezeichneten keinen eigentümlichen „Fortschritt der logischen Arbeit"; die Modalitätsunterschiede sollen „mit dem logischen Gefüge des Urteils in gar keinem Zusammenhang stehen". Bei der Qualität heißt es von den affirmativen und negativen Urteilen: „zwei wesentlich verschiedene Arten des Urteils als solchen begründet dieser Unterschied nicht", und gar im limitativen Urteil kann Lotze „nur ein widersinniges Erzeugnis des Schulwitzes finden". Wohl alle Modernen folgen ihm darin, Sigwart voran, der die Kritik weiterführt: auch „das verneinende Urteil kann nicht als eine dem positiven Urteil gleichberechtigte und gleich ursprüngliche Species des Urteils betrachtet werden". Ebenso kann Sigwart die quantitative Einteilung nicht „als eine richtige erschöpfende betrachten", schon weil das singulare Urteil mit dem particularen und dem allgemeinen „ganz unvergleichbar" sei, und es bestehe auch „kein Grund" aus diesen wieder „besondere Arten des Urteils überhaupt zu machen"; ja es sei „eine Gewaltthätigkeit" „von jedem Urteil den Ausweis zu verlangen, ob es ein particulares oder allgemeines ist". Das „so-

genannte“ particulare Urteil biete einen „durchaus inadäquaten Ausdruck“; „incongruent“ dem Gedanken, den es „verhüllt“, sei es „verwirrend“ und gehöre „zu den unglücklichsten und unbequemsten Schöpfungen der Logik“. Aber auch bei den „sogenannten Unterschieden der Modalität“ dürfe zunächst das „sogenannte“ problematische Urteil „nicht als Urteil bezeichnet werden“, und die Lehre, daß es „eine Art des Urteils sei“, ist also aufzugeben“. „Nicht viel glücklicher ist die traditionelle Lehre in ihrer Unterscheidung des assertorischen und apodiktischen Urteils“; denn „das sog. assertorische Urteil ist von dem apodiktischen nicht wesentlich verschieden“. Endlich lasse sich auch die Einteilung „der sogenannten Relation“ in kategorische, hypothetische und disjunktive nicht „als erschöpfende irgendwie begründen“. „Die ganze Einteilung ist undurchsichtig und unbrauchbar“. Und so zeigt sich im „Ergebnis“ Kants Tafel überhaupt als „mangelhaft“ oder vielmehr: es bleibt von allen 12 Urteilsformen für Sigwart nur eine: „die kategorische Aussage eines Prädikats von einem Subjekt“. Ebenso scharf geht Schuppe mit der Kantischen Einteilung ins Gericht. Wie er in seinem „Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik“ schon von den analytischen und synthetischen Urteilen erklärt: „eine wissenschaftliche Einteilung kann es unmöglich sein“, so heißt es da weiter: „die Einteilung der Urteile nach der Quantität trifft nicht das Urteil als solches“. „Auch die Einteilung nach der Qualität kann der wissenschaftlichen Theorie nicht genügen“. „Die Urteile der Relation (kategorische, hypothetische, disjunktive) und die der Modalität (apodiktische, problematische, assertorische) unterscheiden sich eigentlich gar nicht“. So bleibt also von der ganzen Kantischen Einteilung wieder nichts übrig. Nicht ganz so ablehnend und doch auch scharf lautet das Resultat bei Lask (die Lehre vom Urteil S. 205): „die einzige im Specificum der Urteilsregion heimische Einteilung ist die nach der Qualität. Alle übrigen Einteilungen betreffen irgendwie in die Urteilsregion von auswärts hineinragende Momente“. Ähnlich kennt Rickert (Gegenstand der Erkenntnis 4. u. 5. Aufl. 1921. S. 158) im Urteilsakt nur die Unterschiede der Bejahung und Verneinung. Auch Wundts „Logik“ findet, daß Kants Einteilung z. T. dem Wesen des Urteils fremde Gesichtspunkte von außen hereintrage, wie sie auch nicht nach systematischem Prinzip abgeleitet sei, sondern den Charakter einer gewissen Zufälligkeit an sich trage. Nach alledem ist es noch viel, wenn Windelband

in seinen „Prinzipien der Logik“ (Encyclop. d. philos. Wiss. Bd. I) von den 12 Kantischen Urteilsformen 5 übrig behält, nämlich die der Relation und die mit der Modalität zu vereinigenden Qualitätsformen, von denen natürlich das limitative Urteil abzustreichen ist. So hat selbst für Windelband „der Leitfaden, den Kant in der alten „Tafel der Urteile“ gefunden zu haben glaubte, sich zerfasert“, und „der Fehler“ der transcendentalen Analytik bestehe darin, daß diese Tafel „lediglich historisch aufgerafft ist. Denn die Vierteilung ist in keiner Weise aus dem Wesen des Urteils abgeleitet und abzuleiten, sondern empirisch aus der Schullogik übernommen und in den Trichotomieen symmetrisch zugestutzt“ (a. a. O. 34, 1).

Es ist eigentlich Entgegengesetztes, das hier Kant vorgeworfen wird; denn die Trichotomie ist ja gerade nicht „historisch aufgerafft“, sondern es bleibt eine wesentliche Neuerung, daß Kant die dritte Form als „besonderen Actus des Verstandes“ selbständig macht. Um nun bald mit dem letzten Vorwurf zu beginnen, so ist diese wohl allgemein angegriffene Trichotomie der Urteilsarten ja zunächst gestützt, allerdings auch gebunden durch die der Kategorieen, und an dieser Beziehung beider und der darin gesuchten prinzipiellen Gemeinsamkeit zwischen formaler und transcendentaler Logik will gerade auch Windelband festhalten (ib., doch vgl. dazu Lask a. a. O. 117). Aber die Bedeutung der Triaden reicht ja weiter. Eine bloße Künstelei stirbt rasch ab, die Kantische Trichotomie aber hat sich erstaunlich fruchtbar erwiesen und ja den ganzen Aufbau der Systeme Fichtes, Schellings und Hegels bestimmt. Kant selber hat sie bekanntlich am Schluß der Einleitung der Kritik der Urteilskraft aus dem Wesen der apriorischen Synthesis (gegenüber der analytischen Dichotomie), also aus dem Mark seiner Lehre und speziell aus seiner Bestimmung des Urteils zu rechtfertigen gesucht. Für Kant und seine spekulativen Nachfolger, also für die baumeisterlichsten deutschen Geister ist also das Prinzip der Dreiteilung hier innerlich begründet, das den weniger innerlich und weniger synthetisch gestimmten Modernen nur als äußere Aufmachung gilt, als willkürliche und gewaltsame Schematik, ja als zopfige Marotte. Wer nun hier Recht habe, jedenfalls so leichthin, ja so spöttisch läßt sich diese „innere Form“ der alten Meister nicht abtun. Schließlich sind die antithetischen Zweiteilungen, die der schon in seiner Erstlingsschrift als prinzipieller Mittler auftretende Kant bei den Analytikern Wolff und

Hume vor sich hat, auch nicht zufällig und ebensowenig geschützt gegen den Vorwurf schematischer Künstelei. Auch die überlieferten Zweiteilungen der analytischen und synthetischen wie der apriorischen und aposteriorischen Urteile hat doch Kant gekreuzt zu der von ihm entdeckten dritten Klasse der synthetisch-apriorischen, und schließlich steckt doch in dieser Entdeckung der verknüpfenden und damit dreiteilig gestaltenden Vernunft der ganze Kant.

Wenn aber die dreiteilige Symmetrie der vier Urteilsgruppen sich nicht schon aus diesem allgemein synthetischen Charakter der Vernunft erklärt, so ließe sie sich vielleicht sonst aus einer inneren Verwandtschaft der Gruppen rechtfertigen, die gerade von jenen Kantkritikern vielfach bemerkt wurde. Sigwart z. B. hat die traditionellen Quantitätsunterschiede auf solche der Modalität zurückgeführt (Logik I[4] 238). Lotze schon brachte das hypothetische Urteil mit dem particularen wie das disjunktive mit dem allgemeinen zusammen und fand, daß in diesem das Prädikat dem Subjekt notwendig anhafte, im Einzelurteil nur als zufällige Tatsache, also assertorisch; dann würde das particulare Urteil, das nur „einigen" einer Subjektsgattung ein Prädikat zuspricht, es damit als möglich kennzeichnen. Ferner lassen sich die Urteile der Modalität mit denen der Relation in eine Verbindung bringen, die Kant selbst schon z. T. angedeutet hat: das kategorische Urteil spricht assertorisch, das hypothetische im Sinne einer Möglichkeit, das disjunktive sagt apodiktisch über eine Allheit aus. Nach alledem würden die kategorischen, assertorischen und singularen Urteile zusammengehen, ebenso die hypothetischen, problematischen und particularen und wieder die apodiktischen, disjunktiven und allgemeinen, und wenn nun noch Windelband Recht hätte, daß die Modalitätsformen mit denen der Qualität schon bei Kant und in den meisten Behandlungen vielfach durcheinandergehen und sich auch nicht absondern ließen (a. a. O. 23), so wäre der Verwandtschaftskreis geschlossen, und über die Gemeinsamkeit der dreigliedrigen Struktur der Urteilsklassen dürfte niemand mehr den Kopf schütteln.

Doch all dies mag und soll als zweifelhaft gelten und kann wie die vorher genannten Daten für tiefere und weitere Zusammenhänge der Trichotomie nichts entscheiden; all dies soll hier vielmehr nur als Präliminarien dienen und zwar negativer Art als Warnungssignale, daß man selbst über die Form der Kanti-

schen Urteilstafel nicht so leichten Fußes hinwegspringe. Natürlich soll damit nicht entfernt das Formale bei Kant für sakrosankt erklärt werden. Wir haben ja aus Vaihingers so gründlichem Kommentar reichlich gelernt schon in früheren Abschnitten der Kritik der reinen Vernunft Inconvenienzen zu erkennen, und selbst Cohens kurzer Kommentar des Werkes findet an Kants Ausdrücken bei Behandlung der Urteilstafel manches als „schwierig“ und „anstößig“ zu berichtigen (S. 47 ff.). Gewiß ist so Manches an der Namengebung, an der Aufeinanderfolge und sogar an der Begründung bei Kant preiszugeben, teils weil dem damals als Lehrer noch ans Handbuch Gefesselten die alten Termini und sonstigen traditionellen Formen schwer nachhingen, teils weil sein genialer Instinkt oft nur ahnte, aber nicht wußte, warum und worin er Neuerungen brachte, die er deshalb bisweilen nicht bis zur Reinheit ihrer Tendenz herausarbeitete. Für das Urteil nun liegt die wesentliche Neuerung in seiner Umschaltung aus analytischer Statik in synthetische Dynamik und das heißt in reine Funktion. Nur weil Kant selber noch darüber hinaus am Inhalt hängend z. B. das Urteil: alle Körper sind schwer (Newton zu Ehren) für synthetisch erklärt, hat er Schleiermachers Kritik verdient, die ja den Unterschied des synthetischen und analytischen Urteils ins Relative aufhebt, da dasselbe Urteil je nach den Umständen beides sein könne, für den Wissenden analytisch, für den Unwissenden synthetisch zustande komme. Wenn Wundt dazu einwendet, daß nach Kant nur solche Urteile analytisch seien, in denen das Prädikat im Subjekt nicht mitgedacht wird, sondern mitgedacht werden muß, so fällt hier Kant selbst seinem Verteidiger ins Wort; denn es heißt da in der Einleitung der Kr. d. r. V. (2. Ausg.): „die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriff hinzudenken sollen, sondern was wir wirklich in ihm denken“. Aber Kants Tendenz ist besser als der hier noch psychologisierende Kant und behält doch Recht gegen Schleiermacher. Denn wie dieselbe Zahl je nach den Umständen bald durch Addition, bald durch Subtraktion zustande kommen kann und trotzdem beide Rechnungsfunktionen absolut verschieden bleiben, so bleiben es auch die Denkfunktionen Analyse und Synthese, mögen sie noch so sehr im Denkinhalt, den sie wechselnd hervorbringen, zusammentreffen. Ihr Gegensatz liegt im Denken selbst, das in ihm atmet und selber nur lebt als wechselnde Entfaltung von Analyse und Synthese.

Die Kantische Scheidung besteht eben zu Recht nicht für die Inhalte, sondern für die Funktionen, für die Urteilsformen.

Nun aber wirft man gerade der Kantischen Urteilstafel vor, daß ihre Scheidungen mehr oder minder nur den Urteilsinhalt oder gar nur den Begriffsinhalt betreffen, nicht die reine Funktion. So sollen nach Überweg, Schuppe, Windelband u. a. die Kantischen Unterschiede der **Quantität** nur den Subjektsbegriff und seinen Umfang angehn, nicht aber das Urteil als solches treffen. Doch solcher Einwand läßt sich schon aus der Logik selber zurückschlagen: kann überhaupt der Umfang des Subjektsbegriffs für das Urteil etwas Gleichgiltiges sein? Er hängt ja mit dem Inhalt des Begriffs schon nach dem Gesetz ihres umgekehrten Verhältnisses im Wachstum innerlich und notwendig derart zusammen, daß eine Mehrung des Umfangs sogleich eine Minderung des Inhalts, eine Minderung des Umfangs eine Mehrung des Inhalts nach sich zieht, kurz daß der Umfang den Inhalt bedingt und umgekehrt, also Quantitätsunterschiede des Subjekts Verschiedenheiten der Prädikatssetzung, das heißt der Urteile mit sich bringen. Ginge es bei Kant wirklich nur um die Zahl der Subjekte, dann hätte er allerdings richtiger unendlich viele Urteilsunterschiede (für jede Zahl einen) ansetzen sollen als gerade seine drei, die willkürlich aufgegriffen scheinen. Doch die quantitativen Urteilsformen sind eben nicht äußerlich nach der Zahl des Subjekts, sondern innerlich nach ihrem Funktionscharakter zu bestimmen. Dann erst gewinnen die Unterschiede Recht und Bedeutung. Ist denn das Urteil „das Pferd ist ein Huftier“ wirklich ein singulares, weil das Subjekt in der Einzahl steht? Oder wird das allgemeine Urteil „alle Menschen sind sterblich“ dadurch ein Einzelurteil, daß ich es auf die Form bringe: „jeder Mensch ist sterblich“? Und ist das allgemein ausgedrückte Urteil „die im Wasser lebenden Säugetiere sind Wale“ nicht auch ein particulares Urteil? Es kommt eben auf die Tendenz, die Leistung, die Zweckfunktion des Urteils an, die beim allgemeinen Urteil Generalisierung, beim particularen Spezifizierung ist.

Diese beiden Urteilsarten wurden ja lange vor Kant von den alten Logikern unterschieden, bei denen schon dieser heute bestrittene Unterschied sogar über die Urteile hinaus bis in die feinste Scheidung der Schlußfiguren greift und sich so auch in der weiteren logischen Verwertung der Urteile rechtfertigt. Andererseits ist er ja schon angelegt in der Subordination der Begriffe,

in der alten Scheidung von genus und species. Will man etwa auch diese Grundscheidung aller Begriffe aufheben? Dann würde man den Hauptwert der Begriffsbildung gegenüber den unorganisierten Vorstellungen aufheben: die Setzung von Verhältnissen. In ihr aber besteht ja gerade das Urteil. Wer daher wie Sigwart, Windelband, Rickert und die Marburger das Urteil als begriffsbildend erkennt und es darum dem Begriff vorauszuschicken oder auch nur inhaltlich möglichst nahezubringen geneigt ist[1]), muß die Grunddifferenz der Begriffe auch im Urteil angelegt finden. Man sollte das allgemeine und particulare Urteil richtiger den Begriffen entsprechend benennen als generelles und spezielles oder, wie es schon bei Kant heißt, besonderes Urteil, dann würde man nicht mehr mit Sigwart dieses particulare Urteil als „unglücklichste Schöpfung der Logik" beklagen, sondern würde erkennen, daß jene Differenzierung im Grundwesen des Denkens wurzelt, das sich als Vergleichen und Unterscheiden entfaltet oder wieder kantisch zu reden, sowohl den Forderungen der Homogeneität wie denen der Specifikation zu entsprechen hat. Wollen wir wirklich mit Windelband (Prinz. d. Logik S. 21), Rickert (Ggstd. d. Erk. 1921 S. 153 ff., Logos III 235 ff.) u. a. wahrhaft modernen Logikern so die Urteile nach ihren Leistungszwecken als reine Funktionen verstehen, dann müssen wir die Funktionen der Generalisation und der Specifikation als allgemeines und besonderes Urteil unterscheiden.

Doch in diese logische Paarung bringt nun die Kantische Trichotomie einen Störenfried, und als Dritter im Bunde drängt sich das singulare Urteil hinzu — wie Wundt meint, unter Hereinmengung eines fremden Gesichtspunkts, da es sonst den allgemeinen Urteilen gleichwertig sei. Kant selber erklärt, daß die alten Logiker dieses Urteil als ausnahmslos gleich den allgemeinen behandelt hätten. Herbart aber findet, daß dies nur bei bestimmtem

---

1) So erklärt Sigwart von der Definition als Urteil: sie sei „der Begriff selbst, nicht etwas vom Begriff Verschiedenes". Bei Windelband heißt es (Prinz. d. Log. 20 f.): „Begriff ist stets das Ergebnis eines Urteils, das ihn begründet". „Die logische Struktur des Begriffs ist keine andere als die des Urteils". Riehl nennt (Philos. Kritic. 1879 II 1. 221) Begriffe „potentielle Urteile", und Schuppe läßt den Begriff „aus Urteilen bestehen". Rickert erklärt (Zur Lehre v. d. Definition 2. Aufl. S. 60): „Der Begriff ist daher etwas von dem ihn bildenden Urteilen dem logischen Gehalt nach nicht Verschiedenes". Vgl. Weiteres zur Niederreißung der inhaltlichen Schranke zwischen Begriff und Urteil bei Lask, Die Lehre vom Urteil S. 49 f.

Subjekt zulässig sei, beim unbestimmten dagegen sei das singulare Urteil als particulares zu behandeln, und, so schließt Überweg, gehe es überhaupt in den beiden andern Klassen auf. Doch nur die übliche Formulierung des particularen Subjekts als „einige“ hat solche Zuweisung verschuldet; Aristoteles hatte, weitsichtiger als seine Nachfolger, das particulare Urteil vom unbestimmten geschieden. Tatsächlich ist das unbestimmte Urteil vielmehr ein unfertiges; das singulare läßt aber zumeist an Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig; auch das particulare kann eine species, eine Besonderheit zur Bestimmtheit bringen, kann auch die genaue, beschränkte Zahl der Subjekte angeben, denen das Prädikat zukommt. Andererseits könnte man in der „Unendlichkeit“, die Kant selber in der Erläuterung hier mit der Allgemeinheit gleichsetzt, auch das allgemeine Urteil in der Zahl unbestimmt finden. Die Unbestimmtheit taugt also in keiner Weise zu einem Kriterium für die Charakteristik quantitativer Urteilsarten.

Neben diesem bloß negativen Kennzeichen, das so versagte, versuchte man das singulare Urteil als bloß empirisches herabzudrücken, bei dem, wie Lotze meint, das Prädikat dem Subjekt „zufällig“ anhafte. Aber spottet derselbe Lotze nicht auch, daß man bei den Menschen das allgemeine Kennzeichen des aufrechten Ganges wesentlich findet? Und sehen andere Gattungsmerkmale, die Aristoteles, Hegel u. a. an den Menschen im Unterschied von den Tieren bemerken, wie Lachfähigkeit oder Ohrläppchen minder zufällig und empirisch aus? Empirisch können eben alle Quantitäten der Urteile zustande kommen, aber auch alle rational. Eine quantitative Urteilsform sagt ja als solche noch nichts aus, wie in ihr das Prädikat dem Subjekt anhafte, ob accidentiell oder wesenhaft, „zufällig“ oder notwendig. Also auch das Kennzeichen des Empirischen versagt für das singulare Urteil. Immerhin gewinnt es doch hier zuerst positive Bedeutung und zwar initiale, sofern die Erfahrung nun einmal vom Einzelurteil anfangen muß, um zum allgemeinen fortzuschreiten durch das particulare, das deshalb Kant (in den Prolegomena) lieber pluratives Urteil nennen will, um eben den Fortgang von der Einheit durch die Vielheit zur Allheit kenntlich zu machen, während die Bezeichnung particular schon die Allheit voraussetze, die durch sie negiert werde. Übrigens findet auch Sigwart das „plurale“ Urteil „auf dem Wege zu einem allgemeinen“, resp. als eigentlich particulares Urteil auf dem umgekehrten Wege von jenem abwärts. Danach müßte doch

auch Sigwart Kants Dreiteilung anerkennen; denn „auf dem Wege“ ist eben nur das particulare resp. plurale Urteil, von dem daher ebenso das singulare wie das allgemeine Urteil zu scheiden wären, die je nach der Richtung des „Weges“ als sein Anfang oder sein Ziel sich auftun. Jedenfalls erhält beim Kantischen „Fortgang“ der Erkenntnis so das Einzelurteil unbestreitbar seine berechtigte, ja notwendige Stelle als Ausgangspunkt der Generalisierung, die sich da stufenweise in drei wahrlich verschiedenen Geistesakten vollzieht von der Einzelfeststellung durch das Wiederfinden in einer Mehrheit zur abschließenden Gesetzesbildung. Sind das wirklich Unterschiede bloß der Subjektsbegriffe und nicht vielmehr der Akte, der Funktionen, als die eben Kant schärfer als seine Kritiker die Urteile herausarbeitet und auf denen er die Begriffe erst „beruhen“ läßt? Entsprechen hier die drei Urteilsformen nicht genau den verschiedenartigen Akten, die Kant als Stadien der Synthesis unterscheidet: der Apprehension in der Anschauung, der Reproduktion in der Einbildung, der Rekognition im Begriff?

Doch die Apprehension im Einzelurteil hört ja nicht auf mit der Entdeckung des ersten Falls, sondern muß fortlaufen in der Erfassung weiterer Einzelfälle, um plurale oder universale Urteile bilden zu können. So gewinnt das singulare Urteil über die initiale hinaus induktive Bedeutung, aber eigentlich auch deduktive, überhaupt systematische Bedeutung; denn die drei Urteilsarten arbeiten hier schon Gattung, Art und Exemplar heraus. Oder soll etwa das Exemplar logisch nicht faßbar sein? Dann würde dem Denken nicht nur die Fülle des Seins sich verschließen, es würde seinen Grundberuf der Systembildung nicht erfüllen können, die ebenso wie in den Gattungen die Arten so in den Arten die Exemplare umfassen will. Und wir denken doch nun einmal die Exemplare unterschieden von ihren Gattungen und Arten. Wir denken die Zahl, die aus Einzelheiten besteht und die Kant doch mit Recht über die bloße Anschauung hinaushob. In jener oft unbewußten Konsequenz, mit der sich jede große Lehre stilgemäß ausbaut, geht Kants Herausstellung des singularen Urteils zusammen mit seiner Überwindung des rationalistischen principium identitatis indiscernibilium, das die Einzelheit mit der Besonderheit einssetzt, das Singulare schon im Speziellen findet, die Quantität mit der Qualitätsscheidung, das Sein mit den Artunterschieden enden läßt, also zwei gleiche Dinge unmöglich findet und damit die Gleichheit schon zur Identität stempelt. Aber

ob es zwei gleiche Dinge gibt oder nicht, logisch ist jedenfalls die Identität von der Gleichheit zu trennen, das heißt die Einzelheit von der Besonderheit zu scheiden und damit das Einzelurteil von dem „besonderen“ Urteil. Die Funktionstendenz des Urteils geht hier auch gerade darauf, Vieles als Gleiches zu behandeln d. h. als Exemplare einer Species. Wer hier die Sonderleistung des singularen Urteils leugnet, verleugnet den Wert der Zahl, die eben viele Einzelheiten aufnimmt, um sie als gleiche Einheiten zu summieren.

Mit dem Sonderwert des singularen Urteils wäre ferner der Wert des Beispiels aufgehoben, das ja durch das Einzelne eine Art oder Gattung, durch den Einzelfall eine Regel anschaulich macht. So gewinnt das singulare Urteil auch illustrative Bedeutung; denn das Exemplar kann als Exempel dienen, zumal als schlagender Fall, als prärogative Instanz im Sinne Bacons; ja für das Genie kann sogar das singulare Urteil sich sogleich ins allgemeine ausschwingen, kann ein Fall genügen das Gesetz aufleuchten zu lassen, wie ja an einem fallenden Apfel Newton das Gesetz der Schwere, an einer schwingenden Kirche Galilei das der Pendelschwingung entdeckt haben soll.

Aber das singulare Urteil kann nicht nur hingebend eingehn ins universale, sondern auch herausgehen aus ihm, sich kritisch dagegen stemmen als Ausnahme von der allgemeinen Regel. So erhält dieses Urteil auch isolierende Bedeutung; denn die Ausnahme wird doch ebenso wie die Regel, von der sie abweicht, nicht im Begriff, sondern im Urteil gefunden und dargelegt. Sigwart nimmt da die singularen mit den particularen resp. pluralen Urteilen zusammen, sofern sie Unterschiede und Ausnahmen am Allgemeinen hervorheben. Doch die Unterschiede gehören eben zur Funktion des particularen oder „besonderen“ Urteils und können noch innerhalb der allgemeinen Regel liegen. Die Ausnahme aber fällt aus ihr heraus, und solche Isolierung kommt am reinsten im singularen Urteil zum Ausdruck.

So lehrt das singulare Urteil entdecken, aufzählen, veranschaulichen und ausscheiden; es bietet der Erkenntnis Ansatz, Zahl, Beispiel und Ausnahme und dient ihr zu Fortschritt, Exaktheit, Klarheit und Kritik. Aber zu dieser initialen, induktiven, illustrativen, ja intuitiven und isolatorischen Funktion kommt nun noch als höhere, geistigere die individualisierende. Schon die vorher genannten Zwecke lagen z. T. der Antike, noch mehr dem

Mittelalter ferner und ließen da das singulare Urteil nicht zur Selbständigkeit aufkommen. Das Interesse, das Aristoteles in seiner Vielseitigkeit noch an der Induktion und überhaupt am Einzelnen nahm, zeigt sich bei seinen scholastischen Erben mehr oder minder verschüttet; sie ließen vielmehr wesentlich das Allgemeine triumphieren im Syllogismus und dagegen schon das „Particulare“ als unvollkommneres, eben bloßes Teilresultat absinken. Weniger noch als der antike Typensinn vermochte der hoch sich aufwölbende mittelalterliche Universalsinn das Singulare zu fassen. Individuum est ineffabile! Selbst im Nominalismus blieb der hier nur nach seiner Fassung des Allgemeinen benannte Individualismus in der Opposition und zog sich ins Irrationale bis zur Skepsis zurück. Der Sinn für das singulare Urteil fordert aber zu seiner Erweckung den Sinn für das Auffallende, Merkwürdige, Absonderliche, wie er etwa in der Hochrenaissance bei dem für die Naturwissenschaft so anregenden Hieronymus Cardanus geradezu aufkreischte, fordert weiter den Sinn für das Neue, für die kritisch ausgebildete Induktion, für Gegeninstanzen und schlagende Fälle, kurz für alles, was Bacon als Begründer neuzeitlichen Geistes zur bewußten Methode vereinigt, fordert ferner den Sinn für die Eigenart, wie sie Leibniz in schärferer Erneuerung des scotistischen Individualismus allerdings erst als Grad des Universalen begreift, dazu noch den Sinn für das repräsentative Beispiel, an dem Berkeley, der Fanatiker der Einzelvorstellung, der Bestreiter der Allgemeinvorstellung allein noch Allgemeines erkennt.

Doch all diese sich steigernden Vorstöße der Neuzeit zum Singularen kamen mehr der Naturwissenschaft zugute. Obgleich im Individualismus der Renaissance erwacht, trug doch der neuzeitliche Geist noch logisch lange die Fesseln der Scholastik, die neben oder vielmehr unter dem Universalen höchstens noch das Particulare gnädig duldete. So verdanken wir es der trichotomischen „Marotte“ Kants, daß er mit der Sonderstellung, ja Entdeckung des singularen Urteils den Geist der Neuzeit erst logisch zum Siege führte. Allerdings selbst Kants Autonomie, von Fichte fortgebildet, gab dabei erst das Signal zu einer Individualisierung, die bei der Frühromantik an Goethe sich orientierte, aber noch bevor sie zu logischer Ausprägung kam, bald wieder überrauscht ward vom Kult des Allgemeinen, der bei Hegel zu logischer Monumentalität ausgebaut, dann beim Naturalismus in irrationalen Massenkult versank und unter der Flagge erst der Naturwissen-

schaft, später der Sozialwissenschaft alle Erkenntnis nur auf das allgemeine Gesetz hinzusteuern wußte. Erst die Jahrhundertwende brachte wieder neue Zeichen herauf, wenn etwa Windelband und Rickert neben der nomothetisch generalisierenden Naturwissenschaft das Recht der Kulturwissenschaft oder Geschichte als idiographischer oder individualisierender Erkenntnis begründeten und Simmel zuletzt das „individuelle Gesetz“ verkündete. Selbst Spengler sucht ja die Geschichte als Reich des Einmaligen zu emanzipieren von der Natur, aber leider auch von der Logik. Doch wer solchen gestrigen Erkenntnispessimismus und überhaupt Irrationalismus nicht teilt, sondern mit jenen modernen Denkern auch für das Individuelle Gesetz und Wissenschaft proklamiert, muß sie doch wohl im singularen Urteil entfalten und darin dem Individuellen seine logische Sonderform gönnen — und zwar nicht nur negativ, wie sie in Spinozas determinatio oder selbst noch bei der Ausnahme vom Allgemeinen erscheint. Nein, alle drei Urteilsformen, die universale, particulare und singulare lassen sich in negativer Funktion fassen als Abstrahieren, Differenzieren und Isolieren, alle aber auch in positiver Funktion als Generalisieren, Typisieren und Individualisieren.

Oder soll das Individuelle der logischen Fassung widerstreben, weil Begriff und Urteil nur auf das Allgemeine gehen? Dann hätten zwei Jahrtausende schon mit der Zulassung des particularen Urteils eine halbe Sünde wider den logischen Geist begangen. Doch wer so urteilt, sündigt selber viel schwerer gegen die Logik; denn er verwechselt das Allgemeine und das Allgemeingiltige, das allein logisch gefordert wird. Das Allgemeingiltige aber braucht wie Kants Sittengesetz durchaus nicht in einer Allgemeinheit realisiert zu sein; es gilt, auch wenn es nur einmal, auch wenn es keinmal erfüllt wird. Das Allgemeingiltige auch als Logisches ist so wenig an eine Zahl, wie an eine Wirklichkeit gebunden. Doch darin läge erst das negative Recht ein Allgemeingiltiges auch vom Individuellen auszusagen. Aber kann man denn auch am positiven Recht logischer Erfassung der Individualität zweifeln, da sie doch dem obersten Grundsatz der Logik untersteht, dem Identitätssatz, ja mehr, da dieser Satz gerade an ihr erlebt wird, aus ihr erst geschöpft ward? Es ist wieder der Geist der Neuzeit, in dem Descartes vom Satz des Eigenbewußtseins als logischer Grundlage sein System aufbaut, in dem noch deutlicher Leibniz und Fichte den Satz der Identität am Ichbewußtsein ab-

lesen. Als evident eben unmittelbar erleben kann jeder die Identität nur an sich selbst. So wird das singulare Urteil, in dem allein sich das Eigenbewußtsein als Identitätsbewußtsein aussprechen kann, nicht nur zu logischer Erfassung berechtigt, sondern geradezu Grundlage logischer Erfassung und zwar als Erfassung der reinen identischen Einheit, die nun einmal weder particular noch universal gegeben ist. Dabei bleibt es als Urteil eine Synthesis, da es mehrere Momente zur Einheit bringt, das Selbst als Subjekt und als Objekt oder das Eigensein in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Damit gewinnt das singulare Urteil seine geisteswissenschaftliche Bedeutung und Notwendigkeit, historisch wie ethisch, descriptiv wie normativ. Der Historiker muß individualisieren, charakterisieren, das heißt den Einzelnen nicht nur als Kuriosum von andern absondern, sondern positiv ausprägen, aus wechselnden Accidentien sein Wesen herausstellen. Auch das Singulare ist eben nicht ein blind Gegebenes, Zufälliges, sondern etwas Wesenhaftes über und hinter seinen einzelnen Erscheinungsmomenten. In jedem Menschen wohnt eine Idee, ist ein inneres Gesetz, eine logische Forderung als konsequenter Stil angelegt, auf Erfüllung wartend, und muß vom Beurteiler erst gesucht werden, vom Forscher wie vom Erzieher, der da fordert: bleibe dir selbst treu und: werde, der du bist. Ja, den Wert des Charakters entfaltet das singulare Urteil und tut so dieser Zeit wahrlich not und ist so geradezu berufen für die Erneuerung unserer Kultnr.

Das Einzelurteil aber kennzeichnet eben den Einzelnen nicht nur als solchen, sondern auch als Eigenen, Selbständigen, kennzeichnet auch die Individualität als Subjektivität und darin als Totalität. Hierin liegt der wundersame Zusammenhang des singularen Urteils mit dem universalen, aber zugleich seine notwendige Unterscheidung sowohl von diesem wie vom particularen Urteil. Denn das Individuum, das „Unteilbare“, darf nicht particular genommen werden, es ist vielmehr ein Ganzes und doch zugleich ein Einzelnes, das aber das Ganze nicht etwa nur als pars pro toto alogisch symbolisiert, sondern das Gesetz des Ganzen selber in sich tragen und als Mikrokosmos dem Makrokosmos gleich sein kann. Auch diese Werterkenntnis des Individuellen, das sich mit dem Universalen füllen kann, ist ja im Beginn der Neuzeit durchgebrochen in der Mystik, die heute wieder erneuert nicht bloß von Freund und Feind im Dunkel des Irrationalen festgehalten, sondern zur Entfaltung ihres logischen Gehalts hingeführt werden

sollte. Gegenüber einem äußerlichen Zug zum leeren Allgemeinen wie gegenüber einem sterilen Spezialismus gilt es heute den Wert der dritten, der singularen Urteilsbildung und zugleich den organischen Zusammenhang, das Ineinandergreifen der drei Urteilsformen zu entwickeln und so erst Kants quantitative Einteilung fruchtbar zu machen. Liegt doch der tiefere Sinn seiner Dreiteilung darin, daß nun die „Tafel der Urteile“ keine „Schultafel“ mehr ist, auf der die fertigen Urteile in analytischer Zweiteilung starr vis à vis gestellt werden, sondern daß da in den Urteilsformen als „Akten des Verstandes“ das Denken selber in lebendiger Entwicklung niederschlägt, indem Kant, wie es in den Prolegomena § 20 heißt, vom Einzelurteil „anhebt“ und durch die Vielheit zur Allheit „fortgeht“. Lebendiges bleibt eben nicht stehen, verharrt nicht im Gegensatz, sondern drängt zum Ausgleich und kehrt kreisläufig, doch in immer höherer Bahn als Entwicklung immer wieder zur Einigung mit sich selbst zurück. Das Denken wie das Leben hebt von der Einheit an, entfaltet sich zur Vielheit und schließt sich am Ende der Entfaltung doch wieder zu einer neuen Einheit zusammen, die nun auf höherer Stufe wieder Vielheit und schließlich Allheit und so eine neue Einheit hervorbringt und diesen Kreislauf immer höher ausschwingt. So sind die Kantischen Urteilsformen nicht starre Klassen, sondern Stufen des Denkens, „Momente“ seiner Entfaltung. Das singulare Urteil ist der Keim eines durch das particulare entfalteten universalen und dieses wieder der Keim eines singularen und so einer neuen Entfaltung. Nur durch die Mehrheit wird die Einheit zur Allheit, nur durch die Allheit wieder die Mehrheit zur Einheit, nur durch die Einheit immer wieder die Mehrheit zur Allheit. So bedingen sich die Kantischen Quantitätsurteile in ihren Unterschieden wie in ihrem Zusammenhange.

Kaum minder scharf wie gegen Kants Quantitätsformen richtete sich nun die moderne Kritik gegen seine Urteilsscheidung nach der „**Qualität**“. Gewiß ist hier schon dieser allgemeine Titel wie der speziellere der „unendlichen“ Urteile als mißverständlicher, ja unzutreffender Archaismus abzulehnen. Doch wir fragen ja nicht nach den Namen, sondern den Bedeutungen der Kantischen Formen. Zunächst rüttelte man hier nun wie bei den quantitativen Urteilen an einem aristotelischen Erbgut Kants, an der primären Scheidung der bejahenden und verneinenden Urteile, die allerdings auch heute noch kräftige Verteidiger findet. Schuppe aber z. B.

wendet dagegen ein: Ob ich gesund bin oder nicht gesund bin, in der Lotterie gewonnen oder nicht gewonnen habe, ist zwar ein sehr wichtiger Unterschied, aber doch nur in praktischer Beziehung. Aber ist es wirklich auch nur ein praktischer Unterschied, ob die Erde ein Planet ist oder nicht und ob Bejahung und Verneinung logisch zu scheiden sind oder nicht? Feiner klingt der Einwand bei Lotze: die beiden Sätze S ist P und S ist nicht P müssen genau dieselbe „Verbindung von S und P“ meinen, nur daß ihr die „Giltigkeit oder Wirklichkeit“ vom affirmativen Urteil zugesprochen, vom negativen verweigert werde; „aber zwei wesentlich verschiedene Arten des Urteils als solchen begründet dieser Unterschied nicht“. Hier wird klar, daß Lotze und die ihm folgen, die Kantische Urteilsscheidung ablehnen, weil sie unter „Urteil“ anderes verstehen als Kant, der es als „Funktion“, als „Aktus des Verstandes“ nimmt und bei den quantitativen Urteilen im Unterschied der „inneren Giltigkeit“ vielmehr von der Größe offenbar als äußerer Giltigkeit spricht, weil er eben die Giltigkeit in das Urteil als ihre Setzung einschließt. Seine modernen Kritiker aber schieben die Setzung der Giltigkeit als „Nebengedanke“ (Wundt) oder „Nebenurteil“ (Lotze) aus dem Urteil selber heraus, das ihnen nur als eine Beziehung von Vorstellungen oder Begriffen, eben als „Verbindung von S und P“ wieder fertig dasteht. Wer nimmt hier das Urteil scholastisch starrer, mechanisch äußerlicher — Kant oder seine Kritiker? Ihnen geht hier sichtlich das Urteil auf in seinem Inhalt, den sie wieder als Satz an der Wandtafel vor sich sehen, und neben solchem Urteil als Satzinhalt steht doch das Kantische Urteil als Setzung zunächst einmal mindestens gleichberechtigt da, sodaß Windelband diese Frage der Terminologie zuweisen möchte.

Tatsächlich aber führt die unkantische Fassung des Urteils als bloßen Inhalts ohne Giltigkeitsfunktion zu Schwierigkeiten, ja zu Widersprüchen. Erst soll das Urteil da sein und dann soll über seine Giltigkeit ein „Nebenurteil gefällt“ werden (Lotze), ein „Urteil über ein Urteil“, wie Sigwart speziell das verneinende Urteil nennt, ein „sekundäres Urteil“, wie Vaihinger es noch klarer vom „primären Urteil“ unterscheidet (Philos. des Als Ob[4] 593). Da zeigt sich doch, daß man „Urteil“ in zweierlei ganz verschiedenem Sinn nimmt und auch braucht und daß man mit dem Urteil als bloßem Inhalt keinesfalls auskommt, sondern es wenigstens im „gefällten Nebenurteil“ oder „sekundären“ „Urteil

über ein Urteil" als Funktion braucht d. h. im Kantischen Sinn. Das Urteil kann nun einmal nicht aufgehen im Beurteilten, in seinem Inhalt oder Objekt. Dann müßte man dazu doch wieder eine Funktion haben, für die es eben Objekt wird und die man auch wieder nicht anders wie als „Urteil" bezeichnen kann. Wundt erhebt da gegen Windelband und alle, die wie auch Brentano, Bergmann, Rickert und Lask mit Recht das Urteil als Richten nach Ja und Nein verteidigen, den Vorwurf der Verwechslung einer Reflexion über einen Gegenstand mit dem Gegenstand selbst. Aber das Urteil ist gerade Reflexion und nicht bloßer Gegenstand, und gerade die Kritiker Kants begehen hier die Verwechslung, indem sie Gegenstand und Funktion des Urteils, das Beurteilte und den Urteilsakt mit demselben Terminus belegen. Windelband hat gerade zur Vermeidung solcher Verwechslung die Giltigkeitssetzung als praktisches „Beurteilen" vom „Urteilen" geschieden mit nicht eben glücklicher Benennung[1]). Immerhin ist die Scheidung notwendig; denn der Akt der Giltigkeitssetzung ist eben nicht etwas Paralleles zu der „Verbindung von S und P", sondern etwas ganz Anderes, das man nicht als ein Nebenurteil dazu, als zweites Urteil über jenes bezeichnen kann; vielmehr gilt es zu wählen, welches von beiden nun „Urteil" heißen soll. Und da kann doch wohl keine Frage sein, daß nach dem Sinn des Wortes die Giltigkeitssetzung, der Akt der Entscheidung Urteil heißen muß. Der Richter urteilt, und das Urteil richtet.

Was aber soll das Urteil ohne seine Funktion der Entscheidung sein? Lask nennt diesen bloßen Urteilsinhalt, der da beurteilt wird, Sinnfragment als bloße Unterlage für Bejahung und Verneinung (vgl. die Lehre vom Urteil 164. 186 f.). Eine bloße Vorstellung ist es gewiß nicht — darin hat Jerusalem gegen Brentano Recht. Wohl aber ist es eine Vorstellungsbeziehung oder Begriffsverbindung, was hier die in Wahrheit vorkantischen Kritiker Kants schon als „Urteil" ausspielen. Doch sie müssen weiter Schritt für Schritt zurückweichen; dann wenn dergleichen schon zum „Urteil" genügen soll, dann müßte auch „Berufsberatung", „der Löwe von San Marco", „Haus und Hof", „der Hund mit dem Halsband", „die Tante der Kinder", ja selbst der „braungoldene Logarithmus" — dann müßten all diese Vorstellungsbe-

1) Vgl. hier gegen Windelband (Präludien I 29 ff.[5]) Sigwarts Antikritik Logik I 163 ff.[4] und auch Rickerts Bedenken Ggstd. d. Erk. 1921 S. 151.

ziehungen schon Urteile sein, ja dann wäre schließlich aller Unterschied von Begriff und Urteil aufgehoben; denn jeder Begriff mit seinen Merkmalen enthält ja schon ein Verhältnis, eine Vorstellungsbeziehung. Inhaltlich als Beziehung kann der Begriff mit dem Urteil völlig übereinstimmen (vgl. oben S. 269). Aber nicht der Inhalt, erst die Funktion macht das Urteil, das als solche mindestens Bildung oder Entfaltung eines Begriffs ist und damit im Unterschied von ihm ein Akt, eine geistige Tat, die als Tat allein richtend und richtbar auftreten d. h. Geltung beanspruchen kann. Selbst das analytische Urteil besteht ja erst in der Funktion der Begriffsanalyse, die eben mit dem Anspruch auf Giltigkeit das Prädikat aus dem Begriff entfaltet und so ihm entsprechen läßt. Wenn Wundt nun gegen Schleiermachers These, daß der allwissende Geist nur analytische Urteile bilde, einwendet, dieser Geist werde überhaupt keine Urteile bilden, so ist doch damit zugestanden, daß Urteil eben als Entfaltungsakt mehr bedeutet als die bloße Vorstellungsbeziehung, die auch der Allwissende hätte. Mit der Entdeckung der synthetischen Urteile a priori, d. h. der allgemein giltigen Urteile, die nicht im Begriff angelegt sind, hat Kant noch deutlicher das Urteil vom Begriff emanzipiert, hat er es als dynamische Funktion des Geistes entdeckt in Überwindung der alten logischen Mechanik, die im Urteil wesentlich Begriffe als logische Atome zum logischen Molekül „kopulieren“ ließ. Wie aber können moderne Logiker, die mit Sigwart den Begriff erst aus dem Urteil entspringen lassen, es zugleich noch als bloße Begriffskopulierung ansehen? Der Begriff ist da selber schon durch Kopulierung gegebildet, und das Urteil würde sich von ihm nur dadurch unterscheiden, daß es den Begriffsinhalt in einem Satze ausdrückt. Damit würde der Unterschied von Begriff und Urteil in die Grammatik gehören und aus der Logik ausscheiden.

Aber drückt nicht auch der Satz meist schon eine Giltigkeit, Bejahung oder Verneinung aus? So findet nun Lotze, um doch das Urteil als bloße Beziehung noch ohne Anspruch auf Giltigkeit zu retten, daß der „von Bejahung und Verneinung noch freie Ausdruck der Fragesatz“ sei — wieder eine Verschiebung in eine grammatische Form! Aber auch dieser Ausweg verschließt sich; denn der Fragesatz ist wohl ein Satz, aber darum noch kein Urteil, sondern steht noch vor dem Tor als Aufruf zu einem Urteil, das selber erst in der Antwort gegeben wird[1]). So liegt eben das

1) Vgl. auch Rickert, Ggstd. d. Erk. 1921, S. 157.

Urteil erst in der Entscheidung und kann nicht ganz frei sein von Bejahung oder Verneinung. Gewiß kann man ein Urteil bejahen oder verneinen, aber daraus folgt natürlich nicht, daß nicht das beurteilte Urteil selber schon bejahend oder verneinend sein dürfte. Andererseits folgt daraus nicht, daß dieses Urteil selber wieder ein früheres als seinen Beurteilungsgegenstand voraussetzte. Sonst könnte ja das Urteilen niemals anfangen, weil es immer schon ein Urteil als Material braucht. Man kann daher nicht das Urteil mit seinem bloßen Material schon einssetzen und den Giltigkeitsanspruch nachhinken lassen, sondern muß vielmehr jenes logisch voraussenden und erst mit diesem das Urteil vereinigen. Empirisch und psychologisch gerichtete Logiker stimmen hierüber mit rationaler denkenden überein. So sagt schon Stuart Mill: „Urteilen und ein Urteil für wahr halten ist dasselbe", und in diesem Sinne findet auch Jerusalem „die Wahrheit liegt implicite im Urteilsakte". So will auch Windelband nur in der Wahrheitswertung einer Vorstellung das Urteil erkennen. Riehl läßt den „eigentlichen Akt des Urteilens zu der Vorstellung, über die er ergeht", hinzutreten, und Rickert erklärt: das Urteil enthalte ein nicht vorstellungsmäßiges Moment die Entscheidung über wahr und falsch[1]).

Doch hier gerade hakt noch eine letzte Kritik an Kant ein. Sigwart, Hamilton, Wundt, Vaihinger, B. Erdmann, Jerusalem sind alle weitblickend genug im ursprünglichen Urteil bereits den Giltigkeitsanspruch anzuerkennen, wollen es aber nur als bejahendes fassen oder, wie Sigwart vorsichtiger sagt, als positives; denn bejahend erscheine es erst neben dem verneinenden Urteil, das aber stets jenes voraussetze und sich erst über ein mindestens versuchtes positives Urteil erhebe; so sei es also kein unmittelbares, sondern erst ein sekundäres Urteil über ein Urteil und also nicht wie bei Kant dem bejahenden an Ursprünglichkeit gleichzusetzen. Aber da das Urteil über ein Urteil sowohl ein bejahendes wie ein verneinendes sein kann, bleibt eben doch die Kantische Scheidung bestehen, und die beiden Urteilsarten stehen sich jedenfalls als mittelbare gleich; denn das verneinende Urteil ist nun einmal nicht nur „Aufhebung eines Urteils" (Sigwart) — dann wäre ja der Kritiker urteilslos —, sondern selber ein Urteil. Aber niemals ein unmittelbares, sondern immer erst die Aufhebung eines bejahenden?

---

1) Vgl. Jerusalem, die Urteilsfunktion S. 181. Windelband Prinz. d. Logik 21. Riehl, Beitr. z. Logik 15 f. Rickert a. a. O. 153 ff.

Spukt hier nicht doch noch die scholastisch-mechanische Urteilsdeutung als Kopulierung von Begriffen, die dann natürlich erst positiv da sein muß, ehe sie im negativen Urteil aufgehoben wird? Doch das Urteil setzt nicht eine „Verbindung“ sondern allgemeiner ein Verhältnis, eine Beziehung, die ursprünglich ebensogut negativ wie positiv d. h. Trennung wie Verbindung sein kann. Sigwart spottet zwar darüber, daß die „Kopula“, also das Band auch trennen solle. Aber wer sprach denn hier so prinzipiell von der „Kopula“ und stellte die Bindung von S und P als Urform des Urteils voran? Die Scholastik[1]). Wenn Sigwart, Wundt u. a. darauf Wert legen, daß nicht die Bejahung, sondern die Verneinung einen besonderen Ausdruck fordere und sich durch Einschiebung eines „nicht“ als spätere Form erweise, so zeigt sich wieder, daß diese modernen Logiker die Urteile gut scholastisch nach ihrem Ausdruck bestimmen. Kants Leistung ist aber gerade die völlige, endliche Ablösung der Logik von der Grammatik und Rhetorik, in deren Bann sie z. T. schon bei Aristoteles steht, ihre Vergeistigung, ihre Ausgestaltung nach der inneren Form und Funktion, nach den lebendigen Akten des Geistes, auf die es einem Kant allein ankommt. Seine heutigen Kritiker aber vollziehen im Urteil nicht Akte des Geistes, sondern hören und sehen wieder nur Sätze. Aber bloß sprachlich könnte man ja auch das bejahende Urteil negativ ausdrücken und umgekehrt, das Gleiche als nicht verschieden, das Verschiedene als nicht gleich bezeichnen. Doch mit solcher äußerlichen Behandlung geht schließlich der Sinn der Bejahung und Verneinung verloren, die als Verbindung und Trennung unaustilgbar und gleich ursprünglich im Wesen des Denkens angelegt sind als seine Grundfunktionen; denn das Urteil entscheidet ja nicht nur über Giltigkeit oder Nichtgiltigkeit einer Verbindung — mit solcher Deutung hat Sigwart natürlich schon der Verbindung den Vortritt gegeben —, sondern über Giltigkeit einer Verbindung oder Trennung und entfaltet sich damit unmittelbar als Bejahung oder Verneinung.

Es ist auch garnicht abzusehen, warum bei der theoretischen

---

1) Windelband hat Prinzip d. Log. S. 21—24 mit Recht gegen die Aufrollung der ganzen Urteilslehre von der bloßen Satzform S ist P protestiert und das Urteil als „Behauptung einer Beziehung“ bestimmt, wobei auch die Setzung einer negativen Beziehung irgendwie sachlich in einer Unvereinbarkeit der Urteilselemente begründet und daher das verneinende Urteil nicht erst sekundär als bloß subjektiver Schutz gegen Irrtum zu nehmen sei.

Entscheidung des Geistes die Annahme der Ablehnung durchaus vorausgehen soll, während praktisch beide, Anerkennung und Verwerfung wie Anziehung und Abstoßung, Zuneigung und Abneigung, Loben und Tadeln gleich elementar sich vollziehen und so parallel im Ausdruck wie Nicken und Schütteln des Kopfes. Ob nicht bei Sigwart und Wundt die Priorität des bejahenden Urteils statt aus der freien Aktion des Geistes vielmehr aus der äußeren Gegebenheit des ursprünglichen Urteils, gegen die der Geist nur reagiere, also genetisch-positivistisch begründet ist? Jerusalem wenigstens macht hier mit verdienstlicher Offenheit der Gegenpartei den Vorwurf, daß sie sich um die genetische Entwicklung der Phänomene nicht kümmere. Wenn nun aber nach Schopenhauer die Unlust der Lust vorangeht und die Philosophie beginnt mit dem Staunen über die Weltdissonanz, wenn nach Fichte der „Anstoß“ das Bewußtsein weckt, wenn die Logik in dem agonistisch und antithetisch gestimmten Hellas als Dialektik begründet ward und Aristoteles den Satz vom Widerspruch prinzipieller als die Identität herausarbeitete und Chr. Wolff aus jenem die Logik ableitete, so könnte man nach solchen Fingerzeigen eher versucht sein den Widerspruch und damit das verneinende Urteil dem bejahenden vorauszuschicken. Indessen würden wir damit selber diesen Vortritt mehr psychologisch-genetisch nach dem Erwachen im Bewußtsein als logisch aus dem Wesen des Denkens begründen. Wir aber stellen hier mehr die quaestio juris als die quaestio facti und treiben hier Logik, nicht Psychologie, von der wir jene so entschieden emanzipieren müssen, wie es ja Husserl und die Neukantianer bereits getan haben und namentlich für die Urteilsbetrachtung Rickert (im Logos III 230 ff.). Logisch aber behält ewig Aristoteles Recht, daß jeder Bejahung eine Verneinung entspreche. Das Denken als reiner Akt des Geistes entscheidet im Urteil für oder gegen, entscheidet sich an der Kreuzung, wo beide Wege zum Ja oder zum Nein sich vor dem wählenden Geist gleich nahe und unmittelbar auftun als Gegensätze, die einander bedingen. Wenn Wundt Recht hat, daß der Satz der Identität der Grundsatz der bejahenden Urteile, und der Satz des Widerspruchs der Grundsatz der verneinenden ist, dann fordern sich Bejahung und Verneinung gegenseitig ebenso wie diese beiden obersten Grundsätze der Logik. Und es liegt dabei nicht nur im Wesen des denkenden Subjekts, daß es urteilend entscheidet zwischen Ja und Nein, sondern auch im Wesen des gedachten Objekts, daß

seine positiven und negativen Prädikate sich ergänzen. Denn zu diesem Wesen gehört nicht nur, was es ist, sondern auch, was es nicht ist, seine Begrenzung und Differenz gegen andere, die im verneinenden Urteil bestimmt wird.

Wenn endlich jene Kritiker Kants dieses Urteil auch darum stets an eine vorausgehende Bejahung als ihr Motiv anschließen, weil sich von jedem Subjekt eine endliche Zahl von Prädikaten bejahen, aber eine unendliche verneinen ließe, so ist zunächst zu fragen, ob nicht der Begriff nach Lotze gerade darum ein „logisches Ideal“ heißen muß, weil er auch positiv nie fertig bestimmt werden kann, und gar wenn manche Logiker den Satz vom ausgeschlossenen Dritten als Satz der Bestimmbarkeit jedes Gegenstandes durch jedes Prädikat (positiv oder negativ) formulieren durften, dann müßte sich für ihn ebenso eine positive wie eine negative Unendlichkeit auftun. Doch diese Sphäre der verneinenden Urteile wächst nur so in die leere Unendlichkeit, wenn man bei den Begriffen, die in ihnen getrennt werden, an disparate denkt, deren es allerdings unzählige gibt, statt an disjunkte. Dann aber bedeutet das Nein nicht mehr eine bloße unbestimmte Nichtpositivität, ein bloßes Nicht-Ja, sondern ein Anderes, das auch, wenigstens negativ bestimmt ist und mit dem Positiven durch einen gemeinsamen höheren Begriff irgend eine wenn auch kritische Beziehung hat, irgend eine Vergleichbarkeit oder naheliegende, aber durch Verneinung abgewiesene Vertauschbarkeit. Und speziell geht hier die Disjunktion auf einen kontradiktorischen Gegensatz, auf ein Nein als Gegensatz zum Ja, das eben selber umgekehrt einen Gegensatz zum Nein darstellt. Disjunkte Begriffe aber bleiben koordiniert, und auch das disjunktive Urteil zeigt die Hebung, die Bejahung des einen Gliedes unmittelbar verbunden mit der Senkung, Verneinung des andern, aber auch umgekehrt, zeigt also die Entscheidung ebenso tollendo ponens wie ponendo tollens. So zeigen sich auch die bejahende und die verneinende Urteilsfunktion, mag psychogenetisch die eine oder die andere vorangehn, doch logisch durchaus gleichberechtigt und gleich ursprünglich.

Wenn das Kantische Nebeneinander der Affirmation und Negation teilweise und bedingt Widerspruch fand, so erfuhr die dritte qualitative Urteilsform wohl bei allen modernen Logikern unbedingte Verwerfung als „blindes Fenster“ der Kantischen Trichotomie, und Lotze fand es sogar „nicht der Mühe wert“ über dieses „widersinnige Erzeugnis des Schulwitzes“ „weitläufiger zu

sein; offenbare Grillen müssen in der Wissenschaft nicht einmal durch zu sorgfältige Bekämpfung fortgepflanzt werden". Allerdings die Bezeichnung dieses beschränkenden Urteils zugleich als „unendlichen" ist samt ihrer Rechtfertigung bei Kant wieder eine bedenkliche Zugabe aus seinem Schulsack und stammt, wie Sigwart sagen darf, aus einer „ungeschickten Übersetzung und Anwendung des ἀόριστος", das Aristoteles wesentlich von Bestandteilen des Urteils, übrigens ebenso vom Verbum wie vom nomen und ebenso vom Subjekt wie vom Prädikat braucht[1]). Doch ist hier einzufügen, daß bereits Chr. Wolf, der zwar wie Aristoteles und die Scholastik unter den Urteilen nur affirmative und negative schied, solche Urteile, in denen nicht die Kopula, sondern Subjekt oder Prädikat mit einer Negation behaftet sind und die nach ihm verneinend zu sein scheinen, ohne es zu sein, propositiones infinitas nannte, und andere wie Reimarus folgten ihm darin. Aus seiner Wolffschen Schulung also empfing Kant schon den „ungeschickten" Terminus der „unendlichen" Urteile und wenigstens den Anreiz durch ihn eine Klasse von Urteilen abzusondern, die, wie Herbart es scharf formuliert, eine verneinende Bestimmung bei sich führen, ohne selber verneinend zu sein. Danach würde das verneinende Urteil die sog. Kopula verneinen (S ist nicht P), das limitative nur Subjekt oder Prädikat: S ist Nicht-P. Ist dies nun wirklich so unsinnig, wie Lotze es hinstellt? „Wenn Nicht-Mensch alles bedeutet, was es logisch bedeuten soll, nämlich alles, was nicht Mensch ist, nicht bloß Tier, Engel, sondern auch Dreieck, Wehmut und Schwefelsäure, so ist es eine ganz unausführbare Forderung dies wüste Gemeng des Verschiedenartigsten in eine Vorstellung zusammenzufassen, die sich dann als Prädikat zu einem Subjekt hinzufügen ließe". Aber Lotze streitet mit der Leugnung eines Nicht-P garnicht bloß gegen die Möglichkeit des unendlichen Urteils, sondern schon gegen die negativer Begriffe und müßte dann eigentlich die Begriffe Unschuld, Unrecht, ungeduldig, inkonsequent, unendlich, anorganisch auch als unvollziehbare Vorstellungen ablehnen; er müßte es auch sich selber verbieten hier von Unsinn zu reden und so sich selber schlagen. Mag nun der „Nichtmensch" nicht möglich sein, der „Unmensch" ist doch wohl möglich. Der Fehler des feinen Kantkritikers liegt darin, daß er selber noch hier durch die Kantische „Unendlichkeit" sich betören ließ und

1) Vgl. Trendelenburg, Elem. Log. Ar. § 5. Prantl, Gesch. d. Logik I 143 f.

eben wieder die Verneinung als bloße Nichtbejahung statt als Gegenteil der Bejahung verstand und sie auf das unbestimmte Verhältnis disparater Begriffe bezog statt auf das bestimmte disjunkter und zumal gegensätzlicher. Indem nun Lotze jeden negativen Begriff, jedes Nicht-P leugnet, zieht er die Verneinung vom Prädikat auf die Kopula zurück und löst so jedes limitative Urteil in ein negatives auf. Hat es aber wirklich dieselbe Bedeutung, wenn ich sage: Geistiges ist nicht materiell (womit ich diese Begriffe nur trenne) und: das Geistige ist das Immaterielle (womit ich es bejahe und bestimme)? Den Satz: das Wahre ist nicht das Schöne könnte jeder unterschreiben, aber kaum einer den Satz: das Wahre ist das Unschöne.

Wundt sieht ein, daß es ein Anderes ist, ob die Negation auf die Kopula fällt oder bloß auf das Prädikat, und scheidet deshalb unter den negativen Urteilen das „Trennungsurteil" (Blei ist nicht Silber) und das „negativ-prädizierende" (der Orang-Utan ist im Gesicht nicht behaart). Aber ist mit diesem zweiten Typus, der nur das Prädikat verneint, nicht eben jene Sonderform des Urteils anerkannt, die Kant als „beschränkende" bezeichnet? Gewiß zu Unrecht auch als „unendliche"; denn Wundt hat Recht: das Urteil über den im Gesicht unbehaarten Orang-Utan lautet so bestimmt wie irgend ein positives. Aber sind darum diese Urteile vom Typus S ist ein Nicht-P wirklich verneinende? Wundt und schon Lotze finden dies selbstverständlich. Aber andere wie Sigwart (Logik I 160 f. [4]) und schon Chr. Wolff nennen dieselben Urteile ebenso selbstverständlich bejahende. Ob nicht an diesem Streite das verrufene Kantische tertium gaudet? Trotz Lotzes Widerspruch sind eben solche Urteile, die das Blei den „anorganischen" Körpern, das Insekt den „Wirbellosen", die 7 den „ungeraden" Zahlen zuweisen, nicht nur möglich, sondern systematisch ebenso notwendig wie die rein positiven, und wenn sie selber nicht rein positiv sind, so sind sie auch nicht rein negativ, sondern zeigen die Notwendigkeit mit Kant einen dritten Typus zu unterscheiden.

Doch die Sphäre des beschränkenden Urteils reicht ja viel weiter, wenn wir nur nicht das an Worten hängende Schuldenken, sondern das lebendige Denken befragen, das da strotzt von Urteilen wie: der Baum ist nicht ganz drei Meter hoch, dieser Wein ist nicht so übel, ich tat es unbewußt. Wundt spricht von dem Dom, dessen Bauzustand je nachdem als vollendet oder als nicht vollendet oder auch als teilweise vollendet zu bezeichnen wäre.

Sind ferner das hypothetische und das disjunktive Urteil, die bedingungsweise bejahen oder verneinen, wirklich als bejahende oder verneinende und nicht vielmehr als beschränkende Urteile zu bezeichnen? Begreift man nach solchen leicht zu vermehrenden Beispielen nicht, daß unser wahrhaft Welt und Leben erfassendes Denken sich nicht im Prokrustesbett der traditionellen logischen Zweiteilung vergewaltigen läßt, nicht nur Spießruten läuft zwischen Ja und Nein, sondern zwischen Beiden geradezu schreit nach der Funktion des beschränkenden Urteils, dessen Notwendigkeit auch Fichte bezeugt in der logischen Entwicklung des Weltbewußtseins, wenn er nach der Setzung des Ich und des Nicht-Ich die Setzung ihrer Teilbarkeit d. h. ihrer gegenseitigen Beschränkung fordert? Wie Platon durch die Entdeckung des Mittleren zwischen gut und böse, Sein und Nichtsein usw. im Symposion, Sophistes etc. erst die Gefahren der nachwirkenden Sophistik bannte, so hat Kant unser Geistesleben aus steriler Antithetik erlöst, unser Denken erst zu fruchtbarer Welterfassung und Lebensformung befähigt oder doch berechtigt durch das beschränkende Urteil; denn es ist recht eigentlich das Urteil des Ausgleichs und damit des Aufbaus, der Entwicklung, die ohne Überwindung der Gegensätze, ohne das Recht des „Dritten“ logisch nicht faßbar wäre.

Über die **Relationsurteile** dürfen wir uns kurz fassen, zumal hier der Sturmwind moderner Kritik weniger zu zausen fand. Lotze wenigstens erkennt in der Kantischen Scheidung des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urteils die von ihm gesuchten und behandelten wesentlichen Bestimmtheiten des Urteils. Allerdings auf Kants erste äußerliche Unterscheidung wird man keinerlei Wert legen: das kategorische Urteil betrachte zwei Begriffe, das hypothetische zwei Urteile, das disjunktive mehrere Urteile im Verhältnis zu einander. Natürlich kann aber das kategorische Urteil auch als zusammengesetztes ein Verhältnis mehrerer Urteile, das disjunktive ebensogut wie das hypothetische auch ein Verhältnis nur zweier Urteile bieten, und damit fiele die ganze Unterscheidung zusammen. Weiter liegt hier der Einwand gegen die Kantische Einteilung nahe, daß sie nur den Ausdruck, nicht den Gehalt betreffe, da sich die Urteilsformen ineinander verwandeln ließen. Doch zunächst einmal sind dieser Verwandlung Grenzen gesteckt, und sie findet nur nach einer Richtung freie Bahn; denn das disjunktive Urteil läßt sich wohl in ein hypothetisches und dieses in ein kategorisches umformen, nicht aber um-

gekehrt jedes kategorische in ein hypothetisches, jedes hypothetische in ein disjunktives. Dann aber wird selbst in der erlaubten Richtung mit der Verwandlung ein Teil des Gehalts geopfert und die Bedeutung des Urteils geändert. Wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, wird der beharrlich Böse bestraft: dieses Urteil behauptet, wie schon Kant selbst lehrt, zwischen bloßen Möglichkeiten ein Verhältnis der Notwendigkeit; in der kategorischen Fassung aber (die vollkommene Gerechtigkeit bestraft den beharrlich Bösen) behauptet es eine Wirklichkeit. Ebenso kann ich das disjunktive Urteil „die Zeitung liegt entweder im Wohnzimmer oder im Eßzimmer“ gewiß hypothetisch formen: „wenn die Zeitung nicht im Wohnzimmer liegt, so liegt sie im Eßzimmer“. Doch diese Umschaltung würde natürlich den Suchenden zuerst ins Wohnzimmer treiben — eine Wirkung, die vom disjunktiven Urteil garnicht beabsichtigt war. So greift die Umformung des Ausdrucks, soweit sie überhaupt möglich ist, auch den Gehalt der Relationsurteile an, deren innere Unterschiede eben bestehen bleiben.

Sigwart, der die Einteilung weder als ursprünglich noch als erschöpfend begründet findet, räumt zwar ein: Urteile, die bestimmten einzelnen Subjekten bestimmte Prädikate zuweisen, lassen sich nicht hypothetisch umformen; die unbedingt allgemeinen kategorischen Urteile aber findet er mit hypothetischen „völlig gleichbedeutend“, da sie nur die notwendige Zusammengehörigkeit des Prädikats mit dem Subjekt aussagen. Doch der gläubige Grieche, der kategorisch sagt: alle Götter sind unsterblich, wird zum Zweifler in der hypothetischen Form: wenn es Götter gibt, sind sie unsterblich. Es ergibt eben noch keine einfache Gewißheit, wenn zwei Hypothesen im „Verhältnis von Grund und Folge stehen“ — so nämlich bestimmt Sigwart das hypothetische Urteil. Es handelt sich eben bei diesem Urteil nicht so sehr um eine „notwendige Folge“, wie er annimmt, sondern, was er gerade bestreitet, um die Giltigkeit, die bedingte Behauptung des Nachsatzes, der aber nicht zufällig Hauptsatz ist, während es, wie Sigwart anerkennt, auf die Giltigkeit des Vordersatzes garnicht ankommt. Würde wirklich nur die „notwendige Folge“ entscheidend sein, dann müßten Sätze mit „weil“ oder mit „sodaß“ gleich solchen mit „wenn“ hypothetische Urteile darstellen. Auf Giltigkeit allerdings kommt es an, und sie wird eben in den drei Urteilsformen verschieden gesetzt: bei der kategorischen in das Urteil selbst, bei der hypothetischen in seine Abhängigkeit von einem

andern Urteil, bei der disjunktiven in die wechselseitige Beziehung der Urteile. Darum sind die drei Formen nicht nur „grammatisch verschiedene Ausdrücke desselben Gedankens“ oder nur als einfaches und zusammengesetztes Urteil zu scheiden; denn das kategorische Urteil kann ja auch zusammengesetzt sein, und zusammengesetzte Urteile oder Satzverbindungen gibt es neben dem hypothetischen und disjunktiven Urteil, wie Sigwart selber betont, noch andere genug. Nein, es handelt sich hier wie bei den andern Urteilsklassen um die Giltigkeit des Urteils, und da bleibt der Unterschied bestehen, ob es darin selbständig gesetzt wird oder bedingt oder wechselseitig bedingend und bedingt.

Schärfer und breiter wieder richtete sich die moderne Kritik gegen die Einteilung nach der **Modalität**. Dieser leere Name wie Manches in der Kantischen Erläuterung hier der Urteilsunterschiede mag wieder fallen, und wenn man sie wieder nur äußerlich, sprachlich ablesen zu dürfen glaubt und das problematische, assertorische und apodiktische Urteil in die drei Formeln zu kleiden pflegt: S kann P sein, S ist P und S muß P sein, dann könnte Lotze (und auch Schuppe) Recht behalten, daß sie sich nur nach dem Inhalt unterscheiden, aber in Bezug auf die logische Haltung, die sie ihm geben, vollkommen gleichartig seien, z. B. dem Satze „alle Körper können durch angemessene Kräfte in Bewegung gesetzt werden“ ließen sich alle drei Modalitäten zuschreiben. Trotzdem erklärt Lotze selber den Satz mit Recht für assertorisch offenbar nach seiner logischen Geltung. Damit ist doch zugestanden, daß er einem problematischen oder apodiktischen Satze nicht „vollkommen gleichartig“ sei, also die Modalitätsunterschiede zu Recht bestehen. Aber dabei darf gerade der Inhalt so wenig maßgebend sein wie der Ausdruck; denn man kann ja eine Möglichkeit für notwendig erklären und eine Notwendigkeit für bloß möglich. „Fritz kann als junger Mensch unbedingt sich noch entwickeln“ ist trotz dem Möglichkeitsausdruck und -inhalt ein apodiktischer Satz. „Der morgige Tag ist vielleicht schön“ bleibt ein problematischer Satz wie „alle Menschen müssen sterben“ ein assertorischer. Nicht was, sondern wie geurteilt wird, bestimmt hier die Urteilsform. Nicht der Satzinhalt, nicht der Satzausdruck, sondern die Setzung der Giltigkeit entscheidet, also wieder die innere Funktion, der Akt des Geistes, der diese Urteile darin verschieden abstuft.

Nun aber setzt wieder Sigwarts schärfere Kritik ein und will diese Unterschiede überhaupt aufheben. Zunächst sei das proble-

matische Urteil als solches aufzugeben; denn es fehle ihm das Bewußtsein objektiver Giltigkeit, und da es die Vorstellung einer Synthese noch ohne Entscheidung als Frage oder Vermutung in der Schwebe halte, sei es nur der Ausdruck der Ungewißheit, nur der unvollendete Versuch eines Urteils, aber kein Urteil. Wenn nun Windelband es trotzdem als kritische Indifferenz zwischen dem bejahenden und verneinenden Urteil festhalten will, so darf allerdings Sigwart sich weigern, solche ausdrückliche Suspension der Beurteilung als eine Art der Beurteilung anzuerkennen. Auch Lask vermag Windelbands problematisches Urteil trotz ähnlicher Deutung dem bejahenden und verneinenden nicht zu koordinieren, und ähnlich Rickert[1]). Gewiß eine bloße Schwebe zwischen Urteilen ist noch kein Urteil. Doch all diese Logiker, ob sie das problematische Urteil anerkennen oder nicht, fassen es nur negativ: als Unentschiedenheit oder Indifferenz. Aber ist denn das problematische Urteil wirklich „nur eine Privation" (Sigwart), nur ein Urteilsverzicht und sind Zweifel und Frage wirklich schon problematische Urteile? Der unglückliche Name wieder hat hier getäuscht; doch das problematische Urteil soll ja, wie auch die parallele Kategorie bezeugt, über Möglichkeit entscheiden, und ist deren Setzung wirklich nur etwas Negatives und nicht etwas höchst Positives? Wenn Windelband mit Recht das problematische Urteil in eine Gradation der Urteile nach der Intensität der Gewißheit einstellt[2]), dann gehört es darum noch nicht wie bei ihm zwischen Bejahung und Verneinung, die beide gewiß sind, in den Nullpunkt des Urteils, nein, es liegt über diesem Nullpunkt wie bei Kant vielmehr in einer Skala unter dem assertorischen und dem apodiktischen Urteil. Das problematische Urteil bedeutet eben nicht eine Schwebe, sondern eine Stufe des Urteils. Der Fragende oder Zweifelnde aber erhebt sich noch garnicht zur Setzung eines Möglichen, die ihn schon aus der Spannung der Frage und dem Druck des Zweifels befreien würde und die doch

---

1) Vgl. Windelband, Straßb. Abhandl. 185 ff. Prinz. d. Logik 26 f. Lask, die Lehre vom Urteil. 202 f. Rickert, Gstd. d. Erk. 1921. 157 f.

2) Kroman (Logik u. Psychol. S. 35) unterscheidet hier sogar Möglichkeits-, Wahrscheinlichkeits- und Gewißheitsurteil. Windelband dagegen (Prinz. d. Log. 27) möchte das problematische Urteil als solches der Wahrscheinlichkeit festhalten, die er definiert als Behauptung aus unzureichenden Gründen. Wer aber seine Gründe bloß so negativ als unzureichend taxiert, setzt noch keine Wahrscheinlichkeit, die doch wohl mehr enthält als „kritische Indifferenz".

eine positive Entscheidung bedeutet sowohl gegenüber dem Zweifler, ob es möglich ist, wie gegenüber dem Leugner, daß es möglich ist.

Was will man hier an den Möglichkeitsurteilen bestreiten? Ihre besondere psychologische Tatsächlichkeit? Sie ist unbestreitbar, aber kommt hier nicht in Frage. Oder ihren Denkwert? Das hieße allen Erkenntnisfortschritt durch Hypothesen und den schöpferischen Wert des konstruierenden planenden Denkens leugnen. Oder endlich das logische Recht der „Möglichkeit"? Chr. Wolff durfte die Philosophie geradezu bestimmen als die Wissenschaft vom Möglichen als dem Denkbaren im Unterschied von der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit. Gewiß einseitig; aber das Mögliche gehört zum Denken wie das Notwendige; ja beide bedingen sich darin, sodaß eine Unmöglichkeit im apodiktischen Urteil, eine Nichtnotwendigkeit im problematischen dargetan wird, wie auch Sigwart erkannte, daß die Verneinung der Möglichkeit auf die Notwendigkeit führe und umgekehrt. Beide aber differenzieren und orientieren sich auch am Wirklichen. Wer aber wie Sigwart das problematische Urteil, ja auch das assertorische aufhebt in das bloße Notwendigkeitsurteil [1]), geht den Felsenweg des Diodoros Kronos, jenes megarischen Aristoteleskritikers, dem alles Mögliche und Wirkliche in die sterile Notwendigkeit des einen Absoluten versank. Es ist der geistig lähmende Determinismus des späteren 19. Jahrhunders, der konsequent auch vom Denken nichts übrig behielt als die kahle Notwendigkeit. Aber schien sie nicht objektiv gefordert? Haben nicht Sigwart, Schuppe und schließlich auch Lask Recht, wenn sie die Modalunterschiede auf das urteilende Subjekt abschoben und so nur für dieses, also eigentlich nur psychologisch das assertorische und problematische Urteil als bloße unvollkommenere Gewißheitsgrade zuließen? Dann könnte also ein allwissender Geist nur apodiktische Urteile bilden (wie nach Schleiermacher nur analytische)? Aber dann müßte man ihm und dem logischen Denken überhaupt auch die hypothetischen und disjunktiven Urteile streichen; denn sie sagen ja in ihren Gliedern bloße Möglichkeiten aus. Dann aber dürfte schließlich der Allwissende, wie schon Wundt meint, überhaupt keine Urteile bilden können. Er wäre dann auch kein wollender Geist, kein Gott, der doch nach Leibniz gerade zwischen Möglichkeiten

1) Ähnlich Schuppe: „ein assertorische Urteile gibt es überhaupt nicht". „In der Sache ist immer, auch wenn nur Möglichkeit ausgesagt wird, eine Notwendigkeit vorhanden".

die Welt wählt. Kurz, er wäre nur ein starrer Geist, d. h. auch kein Geist mehr, weil er nicht als solcher sich entfalten, nicht leben könnte. Solches Denken in starrer Gebundenheit wäre eben kein Denken mehr, kein lebendiger Akt, kein Urteilen, kein freies Entscheiden. Denn was ist das Denken ohne die Freiheit der Abstraktion, die eben in der Setzung von Möglichkeiten besteht? Alles Denken ist nun einmal Akt des Subjekts, aber eines Subjekts, das sich objektiviert. Hier könnten schon hypothetisches und disjunktives Urteil die objektive Seite der Möglichkeit erweisen. Die Möglichkeit überhaupt gibt eine abstrakte Giltigkeit, aus der erst die Wirklichkeit als konkrete Giltigkeit logisch entspringt. Was wirklich und was notwendig ist, muß erst möglich sein. Kann so das logische Sonderrecht der Möglichkeit noch zweifelhaft sein? Und zwar geht hier die Möglichkeit logisch voran als das Allgemeinere, d. h. aber das problematische Urteil setzt die Giltigkeit noch über den Gedanken, sodaß er in ihrer logischen Sphäre liegt, ohne schon von ihr speziell ergriffen zu sein; das assertorische Urteil setzt die Giltigkeit schon und nur in den Gedanken selbst; das apodiktische setzt sie in und über den Gedanken, in den Zusammenhang des Denkens und leitet so aus der höheren abstrakten Giltigkeit die spezielle oder konkrete ab. So sind es Grade der Sicherung des Gedankens im Denken selbst, sofern es Giltigkeit setzt.

Wir müssen hier abbrechen, obgleich noch Fragen genug andrängen. Alle metaphysischen, ontologischen Fragen, ja schon die eigentlich transzendentalen, wie sie etwa Lask tiefringend erörtert, mußten draußen bleiben und erst recht die psychogenetischen, die Jerusalems Buch über die Urteilsfunktion in klarer Entwicklung aufrollt. Selbst der Zusammenhang der Kantischen Urteilsformen bleibt noch fraglich und auch ihre Vollständigkeit, die ich allerdings vorläufig nur bedroht sehe durch das von Vaihinger in seiner großen Bedeutung entdeckte fiktive Urteil, das, wie er treffend zeigt[1]), von Kant zu Unrecht mit dem problematischen Urteil vermischt wurde und das eine besondere Erörterung und Einstellung verlangt, weil es nur subjektive Giltigkeit beansprucht und die objektive gerade ablehnt, die eben sonst die Kantischen Urteilsformen setzen. Daß sie es tun, ja daß sie in dieser Setzung bestehen, galt es zu zeigen. Es ist schließlich doch nicht abzu-

1) Philos. des Als Ob S. 163. 167. 593. 597[4].

sehen, warum z. B. Wundt nur die negativen, problematischen und apodiktischen Urteile als „Giltigkeitsformen des Urteils“ anerkennt, warum etwa das bejahende nicht ebenso gut über Giltigkeit aussagen soll wie das verneinende, und worin denn das hypothetische und disjunktive Urteil anders bestehen sollen, als daß sie eben eine Giltigkeit hypothetisch oder disjunktiv setzen, sie bedingen. Alle Urteilsformen der Kantischen Tafel sind wesentlich Entscheidungen über Giltigkeit und gerade als solche zu unterscheiden[1]: danach ob sie ein Verhältnis giltig setzen (Realitäts- statt „Qualitätsurteile“), in welchem Umfange (Extensitäts- statt „Quantitätsurteile“), in welchem Grade (Intensitäts- statt „Modalitätsurteile“) und in welcher Beziehung (Relationsurteile). Namen u. a. Äußerlichkeiten der Kantischen Tafel mögen verlöschen; die Grundzüge sind zu tief eingemeißelt, um sich durch die moderne Kritik so leicht hinwegwischen zu lassen. Gerade die von ihr am meisten bestrittenen Urteilsformen wie das singulare, das beschränkende und das problematische Urteil sollten hier in ihrer tieferen, geradezu reformatorischen Bedeutung gezeigt werden und offenbaren sich als wahre Befreiungen des Geistes aus scholastischer und leider wieder moderner Erstarrung.

Die moderne Kritik hat an der Kantischen Tafel gerüttelt, weil sie das Urteil nicht im Kantischen Sinn als solches nahm, sondern teils als Urteilsinhalt, teils als Urteilsausdruck, und danach hat sie die Tafel teils vereinfacht, teils erweitert. Natürlich wenn man wesentlich den Urteilsinhalt noch scholastisch als bloßes Verhältnis von S und P betont, so bleibt an solcher logischen Struktur nicht viel zu differenzieren. Und andererseits wenn man Urteile wesentlich sprachlich als Sätze versteht, so mag man noch Frage, Befehl, unbestimmte Urteile, einfache und zusammengesetzte, benennende, beschreibende, erzählende und noch vielerlei andere unterscheiden. Nimmt man aber Urteile weder scholastisch noch rhetorisch, weder innerlich starr noch äußerlich formal, sondern mit Kant oder doch mit seiner Tendenz, die es hier herauszuschälen galt, in reiner Funktion, als lebendige Akte des Geistes, als Denkentscheidungen, als Setzungen von Giltigkeit, dann hat uns die Kantische Tafel noch viel fruchtbare Wahrheit zu künden, mag sich dabei auch wieder das Wort bewähren, daß Kant verstehen über ihn hinausgehen heißt.

1) Während die Scheidung der analytischen und synthetischen, apriorischen und aposteriorischen Urteile natürlich ihren Ursprung betrifft.

Zur Lehre von der Wärme von Fr. Bacon bis Kant.

Von **Erich Adickes,** Tübingen.

Die folgenden Seiten verdanken ihre Entstehung einem Werk über „Kant als Naturwissenschaftler", das unmittelbar vor seinem Abschluß steht. Sie gehören zwar mehr der Geschichte der Naturwissenschaften als der Geschichte der Philosophie an, stehen aber doch immerhin in enger Beziehung zu dem Großen, nach welchem diese Zeitschrift benannt ist. Und so mögen sie denn in diesem Festheft Platz finden. Hat doch auch der Jubilar, dem es gewidmet ist, einen großen Teil seiner Lebensarbeit in den Dienst Kants gestellt und sich um die Erforschung von dessen System unbestreitbare Verdienste erworben.

Es ist behauptet worden — und zwar auch von Gelehrten, von denen man eigentlich erwarten sollte, daß sie mit den Verhältnissen genau bekannt wären [1]) —, Kant habe in seiner Magister-Dissertation: Meditationum quarundam de igne succincta delineatio (1755) die moderne mechanische Wärmelehre vorweggenommen. Nichts kann falscher sein als diese Darstellung. Ihre weite Verbreitung zwang, der Sache auf den Grund zu gehen, um Kant in wirklich sachgemäßer Weise in die geschichtliche Entwickelung einordnen zu können.

Und da zeigte sich, daß schon seit den Anfängen der neueren Philosophie und Naturwissenschaft, seit Bacon, Gassendi und Descartes, zwei Auffassungen über Wesen und Ursache der Wärme einander in scharfem Kampf gegenüberstanden: die Einen hielten die Wärme für einen besonderen Stoff und leiteten aus ihm und

1) Z. B. von G. Reuschle in seinem Aufsatz: Kant und die Naturwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf neuere Forschungen, in: Deutsche Vierteljahrsschrift 1868, 2. Heft, S. 55 f.

seinen Bewegungen die Erscheinungen ab, die Andern sahen in der Wärme nur einen Zustand der Materie und betrachteten sie als eine innere Bewegung der kleinsten Körperteilchen. Jene bezeichne ich als Stoff- oder Substantialitätstheorie, diese als Vibrations- oder Bewegungstheorie. Der zweiten Ansicht brachten die letzten 80 Jahre den Sieg, die mechanische Wärmetheorie steht und fällt mit ihr. Aber auch schon im 17. und 18. Jahrhundert gab es nicht wenige Naturwissenschaftler und Philosophen, die sich zu ihr bekannten. Freilich, das Gros der Forscher und Gelehrten pflichtete der substantiellen Auffassung der Wärme bei, vor allem seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Sehr begreiflich! Denn auch die Phänomene des Lichtes, der Elektrizität, des Magnetismus, des Verbrennungsprozesses (Phlogiston!) glaubten die Meisten damals nicht ohne Annahme besonderer Stoffe erklären zu können.

Auch Kant gehört diesem Gros an, und man vergewaltigt die Tatsachen, wenn man ihn in die Reihe der Forscher stellt, welche die Wärme als bloße Bewegung betrachteten und so die moderne Wärmelehre vorbereiten halfen.

Die wichtigeren Vertreter aus beiden Lagern werde ich dem Leser im Folgenden vorführen, in möglichster Kürze, und deshalb überall da, wo genügende Vorarbeiten vorliegen, wegen aller Einzelheiten auf diese verweisend.

Ich beginne mit der substantiellen Auffassung.

1. Die Substantialitätstheorie.

Hier ist aus der Zeit der Begründung der neuen Naturwissenschaft P. Gassendi, der Erneuerer des antiken Atomismus, zu nennen. Er nimmt besondere Wärmeatome von sehr kleiner Masse, runder Figur und sehr schneller Bewegung an, die zwar nicht selbst warm sind (Wärme ist ja nur subjektive Empfindung), wohl aber von den sogenannten warmen Körpern emittiert werden, in die Poren anderer (warm werdender) Körper eindringen, ihre Teile auseinander treiben, trennen, die Körper ausdehnen, weich machen oder gar auflösen, die ferner durch eben diese Wirkungen auf menschliche Leiber die Empfindung der Wärme oder den das Gebrannt-Werden begleitenden Schmerz erzeugen. Solange diese Atome durch irgend welche Hindernisse in den betreffenden Körpern gebunden sind (revinctae cohibentur), sind die letzteren nur der Möglichkeit nach (eminenter) warm, wie Pfeffer, Holz, Wachs.

Actu oder formaliter warm werden sie erst dann genannt, wenn die in ihnen befindlichen Wärmeatome ihre Freiheit erlangen, aus ihren Gefängnissen hervorbrechen und auf andere Körper wirken. Ein solches Hervorbrechen oder Emittiertwerden der Wärmeatome aus einem Körper setzt entweder das Eindringen anderer Wärmeatome voraus (wie bei Einwirkung eines Feuers, das nichts ist als Wärme in besonders hohem Grade, wobei ganze Haufen von Wärmeatomen aus der Flamme in die Körper übergehen) oder eine Erschütterung, sei es der Wärmeatome, die sich den Körpermolekülen, sei es des ganzen Körpers, die sich den Wärmeatomen mitteilt. Bewegung hat also Wärme zur Folge (das Tier schwitzt infolge eiligen Laufens, die Säge wird heiß infolge der Reibung), aber nur insofern durch sie die Wärmeatome in Aktivität gebracht werden; wo letztere fehlen, wie beim Wasser, kann auch das stärkste Schütteln keine Wärme hervorbringen. Den besonderen Wärmeatomen entsprechen besondere Kälteatome, welche von größerer Masse, pyramidaler (tetraedrischer) Form und langsamerer Bewegung sind. Dringen sie in Flüssigkeiten ein, so berühren sie sich mit deren Atomen an vielen Punkten, wirken dadurch wie durch ihre Gestalt und langsamere Bewegung constringierend auf sie ein und verwandeln sie so in feste Körper [1]).

Lemery jun. veröffentlichte in den Mémoires der Pariser Akademie für das Jahr 1709 (S. 400—418) Conjectures et réflexions sur la matière du feu ou de la lumière [2]), nach denen die Feuermaterie (die wahre Ursache der Hitze, des Lichtes, der Flüssigkeit, des Schmelzens) ein flüssiger Körper ist, dessen besondere Eigenschaften nicht nur von der Geschwindigkeit, sondern nicht minder von der Gestalt seiner Teile abhängen. Bei der Erwärmung dringt sie in die sich ausdehnenden Körper und bleibt dann, wenn diese sich wieder zusammenziehen, in ihnen gleichsam eingekerkert, da ihr nach allen Seiten hin der Ausgang versperrt ist. Sie wird zwar sehr wahrscheinlich von einer noch viel feineren Materie, die auch die kleinsten Poren der Körper durchdringt und allen leeren Raum in der Welt erfüllt, in Bewegung gehalten, doch kann sie sich meistens, weil diese Bewegung zu gering ist, nicht

1) P. Gassendi: Syntagma philosophicum, II. Pars., 1. Sect., 6. Lib., 6. Cap. in: Opera omnia 1727, fol. I, 346 ff.

2) Vgl. ebenda Histoire S. 6—8 und die deutsche Übersetzung der „Physischen Abhandlungen“ der Pariser Akademie von W. B. A. v. Steinwehr, 1749, III, 484—506.

ohne fremde Hülfe (Erwärmung, Auflösung des ungelöschten Kalkes durch Wasser) aus dieser Gefangenschaft befreien. Sie ist es, die beim Verkalkungsprozeß das Gewicht mancher Metalle vermehrt, die alle entzündlichen Körper entzündlich macht, und die Sonne scheint nichts anderes als ein sehr großer flammender Klumpen Feuer- oder Lichtmaterie zu sein.

Chr. Wolff[1]) nimmt neben der Materie des Lichtes (Himmelsluft, Äther), der magnetischen, der schwermachenden, der ausdehnenden Materie noch eine besondere Wärmematerie (oder das elementarische Feuer) an, die „sich aus einem Körper in den andern bewegt, in deren Bewegung die Wärme bestehet". Warm nennen wir einen Körper, aus dem soviel Wärmematerie austritt, daß sie in uns bei der Berührung „eine empfindliche Veränderung" hervorbringt. Ist ihre Bewegung in einem Körper nur gering oder ganz gehemmt, so zeigt er nicht die Phänomene der Wärme. Sie treten aber auf, sobald die Wärmematerie, sei es unmittelbar sei es durch Vermittlung des Körpers (Schlagen, Reiben usw.), in stärkere Bewegung versetzt wird[2]). Diese letztere greift dann auch auf die Körperteilchen selbst über: feste wie flüssige Körper werden ausgedehnt, indem die in ihnen vorhandenen Zwischenräume vergrößert werden, feste Körper werden in flüssige verwandelt, bei denen die Teilchen, durch die fremde Materie von einander getrennt, einander nicht mehr berühren, geschweige denn an einander hängen. Feuer ist konzentrierte Wärme, die Sonne ist ein wirkliches Feuer und brennt rings herum über und über.

Nach G. E. Hambergers Elementa physices (zuerst 1727) ist das Feuer „congeries corpusculorum subtilissimorum, levissime cohaerentium. Ergo ut corpus fluidum, et particulas habet sphae-

---

1) Vernünftige Gedanken von den Würkungen der Natur, 1723, § 71 ff., S. 103 ff. Allerhand nützliche Versuche, dadurch zu genauer Erkenntnis der Natur und Kunst der Weg gebähnet wird, 2. Aufl., 1728, II, § 104 ff., S. 287 ff.

2) F. Rosenberger meint in seiner Geschichte der Physik (1884, II, 282), man sehe durch Wolffs Hypothese von dem an sich nicht warmen Wärmestoff „schon den Begriff der so lange gebrauchten latenten Wärme durchleuchten". Aber Rosenberger irrt, wenn er glaubt, hier liege eine Spezialität Wolffs vor. Die Hypothese, daß der Feuerstoff nur, wenn er stärker bewegt ist, die Wärmewirkungen hervorzubringen vermag, galt den Vertretern der Substanzialitätstheorie durchweg als ausgemachte Sache, und zwar auf Grund der Reibungs-, der Ausdehnungserscheinungen und zahlreicher anderer auf eine innige Beziehung zwischen Wärme und Bewegung hindeutenden Tatsachen; die Phänomene der später sogenannten latenten Wärme hingegen spielten dabei keine Rolle.

ricas“ (3. Aufl., 1741, § 267). Es geht aus heißen Körpern in weniger heiße über, durchdringt sie, bringt ihre Partikeln in Bewegung, dehnt sie aus und macht sie warm; denn Wärme ist nichts als (wie immer hervorgebrachte) Bewegung des Feuers in einem Körper. Diese Bewegung kann durch den Widerstand der Körperpartikeln, besonders wegen der Cohäsionsanziehung, die sie auf die Feuerteilchen ausüben, zum Stillstand gebracht werden: dann erkaltet der Körper, ohne daß Feuerteilchen in anstoßende Körper übergegangen wären. Bei der Calcination vermehrt das Feuer das Gewicht der Metalle. Die Sonne ist ein Feuer, und ihre Strahlen unendliche Ketten (series) von Feuerteilchen. Der Äther, der den ganzen Himmelsraum und alle Zwischenräume und Poren in den Körpern erfüllt, ist wahrscheinlich spezifisch schwerer als das Feuer (§ 251—272, 312, 532—536, 635, 737).

H. Boerhaave handelt in den Elementa chemiae (1732, I, 126—422 [1])) sehr ausführlich vom Feuer, beweist seine Körperlichkeit aus seiner Ausdehnung, Beweglichkeit, Undurchdringlichkeit, und läßt es aus äußerst kleinen, festen (solidissimis), glatten, kugelförmigen, unveränderlichen, ganz einfachen, homogenen Teilchen bestehen, die seit der Schöpfung ihrer Zahl nach weder vermehrt noch vermindert sind. Es findet demnach keine Umwandlung anderer Substanzen in Feuer statt, auch nicht beim Verbrennungsprozeß. Der Gravitationskraft ist es nicht unterworfen: es ist also, wenn nicht äußere Ursachen einwirken, im ganzen Universum überall in gleicher Menge und Kraft verbreitet. Ansammlungen an einzelnen Punkten geschehen stets auf Kosten der Umgebung, und die Hauptursache solcher Ansammlungen ist die gegenseitige Reibung irgendwelcher Körper. Die Feuerteilchen sind immer in Bewegung, auch in der größten Kälte. Die Intensität der Bewegung wächst mit der Hitze und teilt sich auch den Körperpartikeln mit, daher die Ausdehnung fester und flüssiger Körper, das Flüssigwerden fester unter dem Einfluß der Wärme, deren alleinige Ursache stets und überall in der Bewegung der Feuerteilchen zu suchen ist.

Boerhaaves Ausführungen machten durch ihre innere Gediegenheit, unterstützt durch den Glanz seines Namens, auf die damalige Zeit einen großen Eindruck. Boerhaave geht sehr vorsichtig und

---

1) Deutscher Auszug unter dem Titel: Anfangs-Gründe der Chimie, 1755 S. 54—163.

methodisch zu Werke, erhebt sich allmählich von Tatsachen und Experimenten zu allgemeineren Schlußfolgerungen und sucht seiner Substanzialitätstheorie durch eindringende Erörterung auch der ihr ungünstigen Phänomene einen möglichst hohen Grad von Überzeugungskraft zu verschaffen.

So ist es begreiflich, daß P. van Musschenbroek in der 2. Auflage seiner Elementa physicae (1741; 1. Aufl. 1734) den Abschnitt „De igne" S. 309 mit den Worten beginnt: „De igne adeo eleganter disseruit Cl. Boerhavius, ut fere tantum eadem repetere, pauca addere fas sit" [1]). Die Resultate seiner Untersuchungen faßt er sodann S. 325 ff. übersichtlich dahin zusammen: 1. Ignem esse corpus, quia spatium occupat, sese extendit ex corpore calefacto quaquaversum in alia corpora, vel in spatia: deinde movetur, cum sese expandit: soliditatem suam repercussione a speculis causticis ostendit: gravitatem habet . . . 2. Constabit ignis e partibus subtilissimis, cum penetrat in poros quorumcunque corporum, tam firmorum, quam fluidorum. 3. Eruntque ejus partes solidissimae, quia sunt minimae, proinde non multum porosae: forte elasticae. 4. Quae habent superficiem politissimam, haec enim fluit ex facultate penetrandi in omnia corpora usque ad intimum meditullium: quod fieri non posset, si ignis partes forent hirtae, scabrae, hamosae: summa ignis fluiditas laevem superficium quoque partium demonstrat; obtinetque tantum inter corpuscula figurae sphaeroideae. 5. Est quoque ignis mobilissimus, cum moveat summa rapiditate reliquorum corporum partes: veluti inprimis patet in foco ustoriorum. Corporibus adhaerere potest, auget enim pondus, et cum iis, quae volatilia fecit, avolat. 7. Potestque reduci ad quietem, saltem ad minorem rapiditatem quam ante habebat, veluti haeret in calce metallorum, aliorumque corporum, ad thermometrum non calentium" [2]). „Est ignis ubivis praesens, et in omni corpore, atque ille, qui in corpore fere quiescebat, vel parum movebatur, tritu celerrime iterum agitatus a partibus, quae motu vibratorio citissime contremiscunt, illico suam vim et praesentiam ostendit. . . . Verum an solo igne, quem in se habuerunt corpora ante tritum, nunc calent trita? an vero alius ex ambiente spatio accedit, tritu quasi

1) Mit derselben Anerkennung und in ganz ähnlichen Worten spricht Musschenbroek sich auch noch 1762 in seinem Alterswerk: Introductio ad philosophiam naturalem II 609 aus.

2) Fast wörtlich übereinstimmend in der Introductio II 636 f. In Nr. 3 wird nach „forte elasticae" noch hinzugefügt: „se mutuo repellentes".

in ea attractus? hoc obtinere videtur, quia ignis ex uno corpore transit in aliud: tum quia, quo densius est corpus, eo diutius ignem retinet, quo rarius est, eo citius eum amittit: ea quae flagrant, non suo tantum, sed aliunde accepto igne ardent" (S. 335; Introductio II 650 f.). Auch für Musschenbroek ist das Feuer (ebenso wie für Boerhaave) ein „corpus sui generis": eine Umwandlung anderer Substanzen in Feuer ist er nicht geneigt anzunehmen. Was wir Wärme in den Körpern nennen, ist also nichts als eine gewisse Menge bewegter Feuermaterie in den Zwischenräumen ihrer Teilchen und in den Poren der kleinsten Partikeln, und der Grad der Wärme richtet sich nach der Größe jener Menge (S. 351, 350) [1]).

Für das Jahr 1738 stellte die Pariser Akademie als Preisfrage das Thema: La nature et la propagation du feu. Veranlassung dazu bot vermutlich [2]) die Schwierigkeit, daß aus dem kleinsten Funken bei genügender Nahrung ein gewaltiges Feuer entstehen kann und andererseits doch ein alter, allgemein anerkannter Grundsatz besagt, die Wirkung könne nie größer sein als ihre Ursache; das Problem war also modern ausgedrückt: die Ausbreitung des Feuers mit der Erhaltung der Energie in Einklang zu bringen. Von den etwa 30 einlaufenden Abhandlungen wurden die von L. Euler, dem Jesuiten Lozeran de Fiesc und dem Grafen von Crequy preisgekrönt, die der Marquise du Châtelet und Voltaires ehrenvoll erwähnt und alle fünf im IV. Band des „Recueil des pièces qui ont remporté les prix de l'académie royale des sciences" (1752, S. 1—219) abgedruckt.

Die Substanzialitätstheorie herrscht in diesen Arbeiten entschieden vor. Nur der Graf von Crequy sieht unter dem Einfluß des Cartesius das Wesen des Feuers in der Bewegung, wandelt aber auf ganz phantastischen Bahnen, indem er die Quelle der der Feuer-Bewegung in dem gewaltigen, allgegenwärtigen Doppelstrom der magnetischen Materie sucht, der durch das ganze Weltall geht und dessen eigentliche Triebfeder bildet. Das Feuer wird definiert als die Auflösung der brennbaren Körper durch diesen

1) Nach der Introductio II 673 ist dagegen der Grad der Wärme mitunter nicht allein von der Menge der Feuermaterie, sondern auch von der Intensität der inneren Bewegung der körperlichen Teilchen abhängig; denn: „si notabilis copia ignis agitati corpus ingressa sit, partes corporis ab eo segnius aut celerius incipient moveri, conquassari, vibrari."

2) Vgl. Nollet: Leçons de physique expérimentale, 1754, IV 189.

Doppelstrom, der seine Bewegung mitteilt, sobald sich seinem Streben, alles zu durchdringen, Hindernisse in den Weg stellen.

Stark phantastisch sind auch die Ansichten des Jesuiten L. de Fiesc. Die elementare Natur des Feuers leugnet er, als Elementarfeuer könne man höchstens den Äther, die subtile Materie des Descartes, bezeichnen. Das von der Preisfrage gemeinte sichtbare, fühlbare Feuer dagegen betrachtet er als ein aus wesentlichen oder flüchtigen Salzen, Schwefel, Luft und ätherischer Materie zusammengesetztes Fluidum, das gewöhnlich mit andern heterogenen Substanzen (wäßrigen, erdigen, metallischen Teilchen) gemischt ist, die seine Geschwindigkeit herabsetzen; die Kraft aber, welche diese Materie belebt und ihr erst die eigentliche Feuer-Natur verleiht, ist eine sehr heftige Wirbelbewegung aller dieser Substanzen (S. 27 f., 40).

Die bedeutendste der fünf Abhandlungen ist ohne Zweifel die Voltaires, der in echt naturwissenschaftlicher Weise nach Art Boerhaaves von Tatsachen und Experimenten ausgeht. Im wesentlichen stimmen seine Ansichten und die der Marquise du Châtelet überein. Beide verfaßten ihre Preisarbeiten auf dem Schloß Cirey, wo Voltaire als Gast seiner Freundin, der Marquise, weilte. Dort und in einem benachbarten Hüttenwerk machte er seine Experimente. Die Marquise schrieb angeblich in 8 Nächten ihre 84 Quartseiten lange Arbeit nieder und bewarb sich ohne Wissen Voltaires um den Preis [1]).

Nach Voltaire ist das Feuer (mit dem Licht wesensgleich und nur in quantitativer Hinsicht von ihm unterschieden) ein Element, das in allen Grundeigenschaften (Beweglichkeit, Teilbarkeit, Ausdehnung, sehr wahrscheinlich auch in der Schwere und noch wahrscheinlicher in der Undurchdringlichkeit [2])) mit der Materie übereinkommt. Es ist keiner Wandlung in andere oder aus andern Substanzen (durch Umlagerung und Bewegung ihrer Teilchen) fähig: es war also in der Natur stets dieselbe Quantität Feuer vorhanden. Es besteht aus runden Teilchen, die einfacher und deshalb auch härter als die aller andern Körper sind; es ist elastisch, von Natur in fortwährender Bewegung, sucht sich nach

1) Vgl. du Bois-Reymond in den Monatsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften für 1868, S. 48.

2) Die Marquise zweifelt an der Undurchdringlichkeit und noch viel mehr an der Schwere des Feuers, sie betrachtet es demgemäß als ein Mittelding zwischen Geist, Materie und Raum.

allen Seiten gleichmäßig auszubreiten, wirkt auf alle Körper, nimmt ihre Poren ein, dehnt sie aus, bewegt, verzehrt sie je nach seiner Quantität und Bewegungsintensität. Nach diesen beiden Momenten richten sich auch seine Wärme und sein Licht; das Feuer allein von allen Körpern ist imstande zu erwärmen und zu leuchten. Alle Körper würden sich durch die zwischen ihren Teilen wirkende Anziehungskraft zu gleichmäßig harten Massen verdichten, wenn nicht das Feuer überall in entgegengesetzter Richtung wirkte. Die innere Bewegung der Körperteilchen kann so wenig Feuer hervorbringen, daß dieses vielmehr umgekehrt die Ursache der inneren Bewegung in allen Körpern ist [1]). Auch jede Elastizität der Körper stammt von ihm her [2]), ferner der Aggregatzustand der Flüssigkeit, und an den Erscheinungen der Elektrizität hat es ebenfalls hervorragenden Anteil. Der Mensch kann nie Feuer wirklich hervorbringen, nicht einmal einen Funken, sondern nur das in den Körpern vorhandene Elementarfeuer entbinden und ihm zur Wirksamkeit verhelfen, sei es durch Steigerung seiner Bewegungsintensität, sei es durch Zufuhr weiteren Feuerstoffes aus andern Körpern [3]).

L. Euler schließlich nimmt gleichfalls eine besondere, höchst feine und elastische Feuermaterie an, die vom Äther, dem Medium der Lichtstrahlen, durchaus verschieden ist und ihn an Feinheit und Elastizität etwa in demselben Maße übertrifft wie die Luft das Wasser. Diese Feuermaterie wird von den Körperteilchen gebunden und in einem Zustand der Kompression erhalten. Feuer entsteht und greift um sich, sobald die Feuermaterie aus jenem

---

1) Die Marquise drückt sich teilweise etwas theologischer aus: der Schöpfer hat der Feuermaterie von vornherein eine gewisse Quantität Bewegung verliehen, und zwar der (ungeordneten) Bewegung nach allen Richtungen hin, die ihr Wesen ausmacht. Diese Art der Bewegung teilt sie den Körperpartikelchen mit und wirkt dadurch der allgemeinen Anziehungskraft und ihrer Tendenz, alles zu einer kompakten Masse zusammenzuballen, entgegen; so entspricht sie dem Zweck, zu dem der Schöpfer sie geschaffen hat, und dient diesem als eine der wichtigsten Spannkräfte, das Universum zu beleben und zu erhalten. „Le feu est, pour ainsi dire, l'âme du monde, et le souffle de vie répandu par le Créateur sur son ouvrage" (S. 112 f., 118—120).

2) Die Marquise behauptet S. 141 ff. das Gegenteil.

3) Vgl. ferner auch Voltaire: Éléments de la philosophie de Newton, II. Partie, 2. Chap.; Des singularités de la nature, 32. Chap.; Dictionnaire philosophique unter „Feu" (Oeuvres complètes de Voltaire, 1879, Bd. 22, S. 446 ff., Bd. 27, S. 178 ff., Bd. 19, S. 118 ff.).

Zustand durch äußere Gewalt befreit wird. Diese Befreiung geht explosionsartig vor sich: bei der Zertrümmerung der Körperpartikeln durch die Einwirkung der äußeren Gewalt werden die Moleküle gleichsam wie Projektile nach allen Seiten geschleudert, und die komprimierte Feuermaterie bricht mit großer Heftigkeit hervor. So zieht die Zertrümmerung des einen Körperteilchens die des andern nach sich, und der Prozeß schreitet so lange fort, als geeignete Partikeln in Gestalt brennbarer Materien (d. h. solcher, die ein reichliches Maß Feuermaterie in gebundenem Zustande enthalten [1])) vorhanden sind. So (modern ausgedrückt: durch Umwandlung potentieller in aktuelle Energie) erklärt sich also der scheinbar so geheimnisvolle Vorgang der Ausbreitung des Feuers unter voller Aufrechterhaltung der Grundsätze, daß die Wirkung stets der Ursache proportional sein muß und die Quantität der Bewegung und der Kräfte nicht vermehrt werden kann. Bis soweit zeigt Euler sich als unzweideutigen Anhänger der Substanzialitätstheorie. Weiterhin aber macht er der Vibrationstheorie starke Zugeständnisse, indem er (§ 17) die Wärme als eine Bewegung der kleinsten Körperteilchen definiert. Daß Feuer Wärme hervorbringt, erklärt er für selbstverständlich, da die Explosion der komprimierten feinen Feuermaterie, worin das (sichtbare und fühlbare) Feuer besteht, natürlich auch die Körperteilchen in Bewegung versetzen wird, die keine Feuermaterie in sich gebunden halten. Umgekehrt muß Wärme Feuererscheinungen hervorbringen, sobald die innere Bewegung in einem Körper (etwa infolge von Reibung) so stark wird, daß dadurch Feuermaterie befreit (zur Explosion gebracht) wird [2]). — Man wird sagen können, daß Euler stark zur Vibrationstheorie hinneigt und daß ihn zur Annahme einer besondern Feuermaterie nur die Schwierigkeiten drängen, in die sich die damalige Physik und Chemie bei Erklärung des Verbrennungsprozesses verwickelt sah und denen beide Wissenschaften im Grunde völlig ratlos gegenüberstanden.

---

1) Neben der Menge der Feuermaterie ist auch noch die Größe des Widerstandes in Rechnung zu setzen, den der die Feuermaterie enthaltende Körper durch seine innere Beschaffenheit, seine Lagerungsverhältnisse etc. den auf eine Befreiung jener Materie ausgehenden äußeren Gewalten entgegensetzt.

2) Anders spricht Euler sich über das Verhältnis von Licht und Wärme und die beiderseitigen Ursachen in seiner „Nova theoria lucis et colorum“ (Opuscula varii argumenti, 1746, S. 225 f.) aus. Es würde jedoch zu weit führen, auf diese Unterschiede näher einzugehen. Vgl. auch u. S. 364 Anm.

In der Theorie der Verbrennung und der Ausbreitung des Feuers schließt sich der Abbé J. A. Nollet in seinen Leçons de physique expérimentale IV 187 ff. (1754; zuerst 1743 f.) ganz an Euler an. Auch setzt er Wärme mit innerer Bewegung der Körperteilchen gleich, bleibt trotzdem aber überzeugter Anhänger der Substanzialitätstheorie, indem er als Ursache auch jener Wärmebewegung die stets in Bewegung befindliche Feuermaterie betrachtet. Die strenge Vibrationstheorie hat, wie er meint, überhaupt keine Anhänger mehr; wer sie noch aufrecht erhält, schreibt meistens entweder dem Äther oder „der subtilen Materie" jene innere Bewegung der Teilchen, worin das Wesen des Feuers bestehen soll, als ursprüngliche Eigenschaft zu (S. 154 f.). Nach Nollet ist die Feuermaterie als ein Körper sui generis, mit jener inneren Bewegung der Teilchen von vornherein behaftet, im Anfang geschaffen; Feuer und Licht, Erwärmung und Leuchten gehen in gleicher Weise auf sie zurück, nicht minder auch die Erscheinungen der Elektrizität (S. 155, 182 f.). Auch Nollet spricht von Boerhaaves Behandlung des Gegenstandes mit der größten Anerkennung, stimmt ihm im allgemeinen zu, ist sehr, abweichend von ihm, geneigt, dem Feuer Schwere zuzuschreiben. Es kann nie aufhören, selbst flüssig zu sein, und ist sehr wahrscheinlich die Hauptursache der Flüssigkeit auch aller andern Körper. Es ist allgegenwärtig: an jedem Ort zu jeder Zeit. Seine Teile übertreffen an Feinheit, Dünne, Härte, Festigkeit, Undurchdringlichkeit alle sonstige Materie.

Nach J. G. Krügers Naturlehre (zuerst 1740) ist das Feuer, die Ursache der Wärme sowohl wie des Lichtes, eine flüssige, ungemein leichte Materie, aus kleinen, runden, sehr wenig oder gar nicht zusammenhängenden Teilchen bestehend, die in die kleinsten Zwischenräume der Körper eindringen und von deren Partikeln angezogen werden. Durch Reiben, Hämmern der Körper und ähnliche Manipulationen werden diese Partikeln in zitternde Bewegung versetzt, die sich auch der von ihnen angezogenen Feuermaterie mitteilt. So entsteht Wärme, die „nichts anders, als die Gewalt des bewegten Feuers" ist; ihr Grad hängt von der Masse des Feuers und seiner Bewegungsintensität ab. Die Sonne ist ein wirkliches Feuer, ihre Strahlen bestehen aus lauter Feuerteilchen (3. Aufl., S. 297 ff., 770).

Chr. Aug. Crusius will in seiner „Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken" (1749) unter Ausschluß aller Fernwirkungen, sowie aller anziehenden und

abstoßenden Kräfte, die gesammten physikalischen Erscheinungen streng mechanisch erklären. Dabei spielt eine komplizierte Ätherthеorie die Hauptrolle. Es werden zwei Hauptgattungen des Äthers unterschieden, je nachdem sich seine Teilchen ihrer Figur nach merklich verändern lassen oder nicht; jede dieser Gattungen kann wieder „gar viele species infimas unter sich begreifen“ (I 395). Auf den Äther führt Crusius den Zusammenhang der Körper (die Kohäsionserscheinungen), die Schwere der Körper auf dem Erdboden wie die Schwere und Bewegung der Weltkörper zurück, er ist ferner wesentlich mitbeteiligt an den Phänomenen der Duktilität, Elastizität und Flüssigkeit [1]). Die Lichtmaterie besteht aus elastischen Ätherkügelchen, die ihre Figur nicht merklich verändern lassen; sie füllt das ganze Weltall und wird von der flüssigen Feuermaterie (Äther), die den größten Teil der Oberfläche der Sonne einnimmt, in Bewegung gesetzt (II 1013). Auch das irdische Feuer ist eine Art von Äther, und zwar ein sehr kompressibler, elastischer Äther, der, um als Feuer wirken zu können, in einer gewissen Bewegung sein muß. Feuer befindet sich in den Poren und kleinen Zwischenräumen aller irdischen Körper, in „Capsula“ von verschiedener Feinheit eingeschlossen, von denen die feinsten aus Wasserteilchen zu bestehen scheinen; es strebt beständig nach einer gleichförmigen Verteilung (II 683 f., 699, 721). Erwärmung findet statt, wenn der Zusammenhang der Körper so weit gelockert wird, daß die eingeschlossene Feuermaterie sich aus dem Zustande gewaltsamer Zusammenpressung befreit und in starke Bewegung gerät. Durch Einwirkung dieser Bewegung auf unseren Körper wird in uns die Empfindung der Wärme hervorgebracht. Als Ursachen jener Lockerung kommen vor allem die Sonnenstrahlen, brennende oder heiße irdische Körper und Reiben in Betracht. Crusius warnt ausdrücklich davor, daß „man das Reiben, bloß wiefern es Bewegung ist, vor die zureichende Ursache des Feuers halte, als wodurch man etwas völlig Unbegreifliches und den Umständen Widerstreitendes sagen würde. . . . Bestünde das Feuer nur in dem Stande der Bewegung einer jeden Materie; so müßte es von der Bewegung, welche das Feuer zuerst anzündet, ein proportionierter Effekt sein. Diese Bewegung aber, weil sie sich immer in mehr Materie zerstreut, müßte durch den Widerstand

---

1) Vgl. Kants Werke, Akademie-Ausg., XIV 236 ff., 242 ff., weiterhin als „A. A.“ zitiert.

beständig schwächer werden, welches doch nicht geschiehet, da vielmehr das einmal entstandene Feuer immer stärker wird, wenn es nur nicht an einer bequemen verbrennlichen Materie fehlet.“ Woraus zu schließen, daß die Bewegungskraft der beim Feuer bewegten Materie von der veranlassenden Ursache des Feuers unabhängig ist und letztere nur die Bedeutung eines auslösenden Momentes haben kann. „Das Reiben verursachet demnach nur Wärme und Feuer, indem es die in dem Körper schon vorher befindliche Feuermaterie in den Stand der Wirksamkeit setzet“ (II 683 ff., 705 ff., 713 f.). Die Feuermaterie hat Schwere: sie ist ein gröberer Äther als die Lichtmaterie; letztere hat keine Schwere, ist vielmehr selbst (durch ihre komprimierende und zurücktreibende Wirksamkeit) vermutlich die Ursache der Schwere und Kohäsion (II 730 ff.). Übrigens ist nach Crusius auch die elektrische Materie großenteils Feuer, und auch die Lebensgeister oder den Nervensaft denkt er sich als Kügelchen elementarischen Feuers, „welches in sehr zarte Behältnisse verschlossen ist“ (I 612, 639 f.).

Nach le Cat[1]) setzt alle Wärme einen feinen und durchdringenden Stoff, der in Bewegung ist, voraus.

J. A. Segner erscheint nach seiner Einleitung in die Natur-Lehre[2] 1754 S. 258 „die Meinung, daß das reine Feuer eine besondere, und von allen übrigen Körpern verschiedene Materie sei, der Wahrheit gemäßer“, als die entgegengesetzte Ansicht, welche Wärme und Feuer als Produkte starker innerer Vibration der kleinsten Körperteilchen betrachtet. Das Feuer ist nicht schwer[2]), ist überall verbreitet und durchdringt alles, vermag aber erst dann zu wärmen (und zu erleuchten), wenn es in eine gewisse Bewegung versetzt und dadurch zur Einwirkung auf andere Körper fähig gemacht ist.

J. H. Winkler definiert in seinen Anfangsgründen der Physik (1753) das Feuer als „eine flüssige und unsichtbare Materie, welche vermögend ist, sowohl die Luft, als alle sichtbare flüssige und feste Materie auf unserer Erde auszudehnen“. Die vom Feuer in einem

---

1) Vgl. „Des Herrn le Cat Abhandlung von der innern Wärme der Erde zur Erläuterung ihrer natürlichen Geschichte, welche 1750 der Akademie zu Rouen vorgelesen ist (Magasin François, Janvier 1751)“, in: Allgemeines Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften 1754, Leipzig, IV 74.

2) Die Gewichtszunahme beim Verkalken vonMetallen erklärt er schon daraus, daß „ein Teil der Luft an den Körpern haftet“ und ihr Gewicht vermehrt (S. 259).

tierischen Körper verursachte und von dem Tier empfundene Ausdehnung heißt Wärme (S. 52). In jeder irdischen Materie ist Feuer enthalten, jedoch in gebundenem Zustande; dies „verschlossene Feuer“ muß, um den Sinnen kenntlich zu werden, erst, sei es durch anderes Feuer, sei es durch Reiben, in Bewegung gebracht werden (S. 56). Daß auch die Lichtmaterie, der Euler'sche Äther, Feuer sei, erklärt Winkler für wahrscheinlich, doch sei es nicht mit völliger Gewißheit zu behaupten (S. 118 ff.).

Nach J. P. Eberhards Ersten Gründen der Naturlehre (1753), die Kant lange Jahre als Vorlesungskompendium dienten[1]), sind Feuer und Licht zwei flüssige Materien, an deren Körperlichkeit nicht gezweifelt werden kann, da sie einen Raum einnehmen, undurchdringlich, teilbar, beweglich sind und in körperlichen Organen Veränderungen hervorbringen. Beide sind durch das ganze Weltall ausgebreitet, ihre Teile berühren sich nicht. Doch ist das Licht noch leichter beweglich und darum noch weit subtiler als das schon als „höchst subtil“ bezeichnete Elementarfeuer. Von beiden ist noch das Brennbare (Phlogiston) zu unterscheiden: eine zusammengesetzte Materie, „in welcher sich ungemein viel Elementarfeuer befindet, welches sich bei Gelegenheit ausbreitet“. Das (Elementar-)Feuer ist elastisch; seine Teile sind unendlich klein, besitzen, im Gegensatz zu denen des Lichtes, Repulsionskraft und können also nur durch den Druck einer umgebenden Materie oder einen ähnlichen äußeren Widerstand beisammen gehalten werden. Wird in einem Körper (etwa durch Reiben) eine innere Bewegung der Teile hervorgebracht, so wird das in ihm enthaltene Brennbare befreit, und auch dessen Teilchen werden in schütternde Bewegung versetzt, wodurch es dann möglich wird, daß das zwischen ihnen befindliche Elementarfeuer seine umgebende Rinde sprengt, sich mit Gewalt ausbreitet, unter Anderm auch in die Zwischenräume des menschlichen Körpers eindringt, auf seine Nerven einwirkt und so in uns die Empfindung der Wärme auslöst. Körper, die nichts Brennbares oder das Brennbare wenigstens nur in sehr stark gebundener Form enthalten, können trotzdem dieselben Wirkungen erzielen, wenn sie durch starke innere Vibration das in ihnen befindliche Elementarfeuer und das ihrer Umgebung in Bewegung versetzen. Ja sogar — und hier macht Eberhard der Undulationshypothese eine für die Konsequenz seiner Auffassung

1) Vgl. E. Arnoldt: Gesammelte Schriften 1909 V 179, 219.

sehr bedenkliche Konzession[1]) — bei unmittelbarer Berührung eines in seinen Teilen stark vibrierenden Körpers kann in uns die Wärmeempfindung dadurch hervorgebracht werden, daß diese Teilchen direkt (ohne jede Vermittlung einer Feuermaterie!) ihre zitternde Bewegung auf die kleinen elastischen Teilchen unserer Nerven übertragen; die so ausgelöste Empfindung soll sogar stärker sein, als in den beiden andern Fällen, da keine Kraft verloren geht, wie es der Fall ist, wenn die Vibrations-Bewegung zunächst dem Elementarfeuer und erst von ihm den Nerven mitgeteilt wird[2]). Die Ausdehnung der Körper durch die Wärme erklärt sich daraus, daß die in innere Vibration versetzten Körperteilchen mehr Raum einnehmen als im Zustand der Ruhe und daß in die durch Vibration erweiterten kleinen Zwischenräume des Körpers Elementarfeuer eindringt, den Zusammenhang noch mehr lockert, die Teilchen noch stärker auseinander treibt und so das Einströmen weiteren Elementarfeuers ermöglicht, das dann wieder dieselben Wirkungen nach sich zieht (Erste Gründe der Naturlehre 1753 S. 310 ff., Gedanken vom Feuer 1750 S. 23 ff.). Die Sonne scheint Eberhard „ein äußerst erhitzter Körper zu sein, dessen Teile in einer sehr heftigen schwingenden Bewegung sind, und daher auf das Licht wirken“ (Erste Gründe S. 656 f.), und in seiner früheren Schrift (S. 141) ist er geneigt, sie für einen geschmolzenen Goldklumpen zu halten: „denn warum sollte es kein Goldklumpen sein, da doch dieses das edelste Metall ist, und die Sonne in Absicht auf uns der vortrefflichste Körper des Weltbaus zu sein scheint?“ Hinsichtlich der elektrischen Materie ist es ihm „höchst wahrscheinlich“, daß sie „nichts als eine Art von Brennbarem ist, das

---

1) Er ist sich des springenden Punktes in dem Gegensatz der beiden sich bekämpfenden Theorien überhaupt nicht klar bewußt, wie die folgende Charakteristik der verschiedenen Ansichten in seinen „Gedanken vom Feuer und denen damit verwandten Körpern, dem Licht und der elektrischen Materie“ (1750 S. 8) zeigt: „Einige stellen sich das Feuer als etwas Besonders, als eine eigene Materie vor, die ein von der übrigen Materie ganz unterschiedenes Wesen besitzt. Andere glauben, es sei zum Feuer nichts anders nötig, als die Subtilität der Teile, und die schnelle Bewegung. Jede Materie könne zu Feuer werden, wenn sie in so kleine Teile aufgelöst würde, die in die kleinsten Zwischenräumlein eindringen könnten, und dabei den gehörigen Grad der Bewegung erhielte.“

2) Nach S. 361 f. der „Ersten Gründe der Naturlehre“ (1753) „besteht das Feuer entweder in der schwingenden Bewegung der Teile des Körpers oder in der Bewegung des Elementarfeuers oder des Lichts.“ Letzteres wirkt in der Weise, daß es Elementarfeuer oder Körperteilchen in zitternde Bewegung versetzt.

aber nur nicht so stark und heftig wirken kann, als das ordentliche Brennbare, so zur Erzeugung der Flamme erfordert wird. Es muß daher teils aus weniger Elementarfeuer bestehen, teils aber eine feinere Rinde haben, und überhaupt subtiler sein als das zur Flamme erforderliche (Erste Gründe S. 432; Gedanken vom Feuer S. 167 ff.). Zur Erklärung gewisser Phänomene, z. B. der Wärmeabnahme bei Vermischung von Wasser mit Salpeter oder Salmiak, glaubt Eberhard noch eine besondere kaltmachende Materie annehmen zu müssen, die eine stark zusammenziehende Kraft ausübt und durch sie die Teile der Körper einander näher bringt, zugleich aber auch „durch ihr Anhangen die schwingende Bewegung derer Teile und folglich die Ursache der Wärme mindert“ (Erste Gründe S. 417 ff.). In der 3. und 4. Auflage von 1767 und 1774 ist diese Theorie sogar noch weiter ausgedehnt: mit großer Bestimmtheit wird behauptet (S. 460, 483), daß bei jedem Gefrieren die Mitwirkung der kaltmachenden Materie nötig sei. Im Übrigen zeigen diese späteren Auflagen in den uns hier interessierenden Lehren keine irgendwie wesentlichen Änderungen.

Ich füge gleich noch einige Bemerkungen bei über das Physik-Kompendium, dessen Kant sich von den 70 er Jahren ab (mit Ausnahme des S. S. 1785) bediente[1]). Es waren J. Ch. P. Erxlebens Anfangsgründe der Naturlehre (1772). Hier wird über die Natur des Feuers im Anschluß an den Abschnitt über die Wärmeerregung durch Reiben gesprochen, der mit der Behauptung schließt: man kenne bisher noch keine Entstehung einer Hitze, wobei sich nicht körperliche Teilchen an einander rieben. Die dadurch scheinbar nahgelegte Folgerung, daß Wärme nur in einer zitternden Bewegung der kleinsten Körperteilchen bestehe, lehnt Erxleben aber ab, und zwar mit der Begründung, es wäre dann doch „sonderbar“, „daß die lockersten Körper, wie z. B. der luftleere Raum, auch eben den Grad der Hitze annehmen, den die benachbarten viel dichtern haben; auch daß alle Körper, selbst die, welche nur eine schwache Elastizität besitzen, diese feine zitternde Bewegung durch sich durch so leicht fortpflanzen; da man sonst erwarten dürfte, daß unelastische Körper sie dämpfen würden, so wie ein weiches Tuch die zitternde Bewegung einer Glocke, wodurch sie schallt, dämpft.“ Er hält demgemäß die Existenz einer besondern Feuermaterie, eines Elementarfeuers für sehr wahrschein-

1) Vgl. E. Arnoldt: Gesammelte Schriften 1908 IV 323, 1909 V 242, 281, 300.

lich, das er als „ein höchst feines flüssiges Wesen“ schildert, „das durch die Zwischenräume aller Körper gleichförmig ausgebreitet ist, und in dessen Zittern die Wärme besteht“. Es muß allerwärts auf der Erde vorhanden sein; um Wärme hervorzubringen, muß es bewegt werden. Beim Reiben dringt es vielleicht aus der Umgebung des geriebenen Körpers in ihn hinein und verursacht so die Zunahme der Wärme, ohne jedoch das Gewicht in merkbarer Weise zu vermehren. Möglich aber auch, daß der heiße Körper überhaupt nicht mehr, sondern nur schneller bewegtes Elementarfeuer in sich enthält als der kalte. Hinsichtlich des Lichtes neigt Erxleben der Euler'schen Vibrationshypothese zu. Gegenüber einer Identifizierung von Licht- und Feuermaterie verhält er sich skeptisch, die Einerleiheit beider mit der elektrischen Materie lehnt er ausdrücklich ab (S. 245 ff., 358 ff., 423). In der 2. Auflage von 1777 äußert er sich (S. 420) über den letzten Punkt bedeutend zurückhaltender, im Übrigen sind seine Ansichten unverändert geblieben. Von der 3. Aufl. (1784) ab gab G. C. Lichtenberg das Werk heraus. Er läßt Erxlebens Text unverändert, fügt aber S. 431—443 einen kurzen Abriß der Crawford'schen Theorie vom Feuer hinzu, an dessen Schluß es heißt: „Vielleicht zeigt uns dereinst ein künftiger Priestley, daß es, so wie mehrere Luftarten sind, auch mehrere Feuerarten gibt, die auf verschiedene Weise gebunden, verbunden und getrennt die Erscheinungen von Phlogiston, Feuer, der elektrischen Materien und des Lichts darstellen, und die, wenn man nicht über Worte streiten will, ebensowenig alle die Empfindung von Wärme zu erregen brauchen, als alle Luftarten zum Einatmen dienen“ (S. 442 f.; 4. Aufl. S. 416). In einer Anmerkung zwecks Empfehlung der Symmer'schen dualistischen Elektrizitätstheorie (3. Aufl. S. 498; 4. Aufl. S. 475) bemerkt Lichtenberg: „Das Verbrennen der Körper vernunftmäßig zu erklären, hat man ja auch Feuer und Phlogiston mit Vorteil angenommen, wie wenn nun gar hier eben dieses Feuer und Phlogiston, nur, wie die Luftarten durch Beimischungen verändert, gerade eben das wären, was wir positive und negative Elektrizität nennen.“

Nach J. E. Silberschlags „Theorie der am 23. Julii 1762 erschienen ⟨!⟩ Feuerkugel“ (1764), die Kant am 23. März 1764 in den Königsbergschen Gelehrten und Politischen Zeitungen sehr anerkennend besprach (II² 272 c/d), besteht Wärme in Oszillationen des alle Körper durchdringenden Äthers. Dessen Teilchen denkt

Silberschlag sich, ebenso wie die kleinsten Teilchen der Körper, dynamisch als Wirkungssphären von Kräften, die von einem „dynamischen Mittelpunkt“ aus einen kleineren oder größeren Umkreis mit ihren Wirkungen erfüllen und beherrschen. Ob Wärme mechanisch (durch Reiben) oder chemisch (durch schnelle, heftige Auflösung von Körpern) hervorgebracht wird: in beiden Fällen läßt sich das Bezeichnende des Vorgangs auf eine Erzeugung von Ätheroszillationen zurückführen. Diese letzteren entstehen ebenso wie die Oszillationen materieller Teilchen dadurch, daß die dynamischen Sphären durch äußere Kraft entweder zusammengedrückt oder ausgedehnt werden und dann sofort wieder die Freiheit zur Herstellung des ursprünglichen Zustandes bekommen. Oszillierender Äther kann seine Erschütterung körperlichen Massen mitteilen, und umgekehrt können Erschütterungen materieller Teilchen auch den Äther in Oszillationen versetzen. An den ätherischen Oszillationen sind Heftigkeit (Stärke) und Lebhaftigkeit (Geschwindigkeit in der Aufeinanderfolge) zu unterscheiden: die erstere ist Ursache der Wärme, die zweite dagegen bringt, sobald sie so groß wird, daß die Augennerven harmonisch mit oszillieren, die Lichtempfindung hervor. Funken, Feuer und Flammen haben demgemäß ätherische Oszillationen zur Voraussetzung, bei denen ein großer Grad von Heftigkeit und ein großer Grad von Lebhaftigkeit vereinigt sind (Silberschlag a. a. O. S. 3—7, 13—15, 22 f., 27, 43).

Zu derselben Zeit etwa, als Kant seine Meditationes de igne ausarbeitete, begannen J. Black und J. A. de Luc unabhängig von einander mit ihren experimentellen Untersuchungen über Wärmebindung, speziell bei den Prozessen des Schmelzens und Siedens. De Luc veröffentlichte seine Resultate 1772 in seinen Recherches sur les modifications de l'atmosphère, die Blacks wurden gar erst 1779 durch A. Crawfords Experiences and observations on animal heat and the inflammation of combustible bodies in weiteren Kreisen bekannt. Als Dritter trat Jh. C. Wilke hinzu; ihm und besonders Crawford ist es eigentlich erst gelungen, die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Phänomene der freien und gebundenen sowie der spezifischen Wärme (Wärmekapazität) zu lenken. Wilkes erste Veröffentlichung auf diesem Gebiet war der Aufsatz „Von des Schnees Kälte beim Schmelzen“, 1772 in den Abhandlungen der schwedischen Akademie erschienen, 1776 von Kästner ins Deutsche übersetzt. Crawfords Werk erregte großes Aufsehen, von dem zahlreiche Besprechungen und Auf-

sätze in Journalen zeugten. 1777 machte C. W. Scheele in seiner „Chemischen Abhandlung von der Luft und dem Feuer“ seine zahlreichen Beobachtungen über die „strahlende Hitze“ (Wärmestrahlung im Gegensatz zur Wärmeleitung) bekannt.

Alle diese Entdeckungen und Beobachtungen schienen der Annahme einer besonderen Wärmematerie sehr günstig zu sein, ja! sogar nur von ihr aus erklärt werden zu können[1]). So gewinnt denn gerade in den letzten 30 Jahren des 18. Jahrhunderts die Substantialitätstheorie noch sehr an Boden und ist in dieser Zeit fast Alleinherrscherin gewesen. Eintritt und Austritt des Wärmestoffs in bezw. aus Körpern dachte man sich nach Art chemischer Verbindungen und Affinitätsverhältnisse. Daß gebundene Wärme weder auf das Gefühl noch auf das Thermometer wirkt, also gleichsam zeitweise verschwindet, erklärte man gern durch den Hinweis auf analoge Verhältnisse im ungelöschten Kalk oder ätzenden Laugensalz, die beide durch Sättigung mit fixer Luft (Kohlensäure) ihre Ätzkraft verlieren. Nach Wilkes vorhin genanntem Aufsatz (S. 107 ff. der deutschen Übersetzung) stimmen die Gelehrten, so sehr auch ihre Meinungen über „die nächste Ursache der Wärme und Kälte“ noch auseinander gehen, doch darin überein, daß eine feine flüssige Materie dabei im Spiele sei, die durch ihre Bewegungen, ihren Mangel oder Überfluß alle Phänomene des Feuers hervorbringe. Feste sowohl wie flüssige Körper ziehen diese Materie an, sie dringt so in deren Zwischenräume und umgibt die kleinsten Teilchen. Wenn Wasser gefriert, so legen sich seine Teilchen, die Wilke sich als kleine, dünne, runde Scheibchen wie Pfennige denkt, mit ihren platten Oberflächen unmittelbar auf einander, und der durch Anziehung gebundene Wärmestoff wird herausgepreßt; beim Schmelzen werden die Teilchen durch den eindringenden Wärmestoff von einander getrieben, und die so „entblößten Oberflächen“ legen auf eine bestimmte Menge Wärmestoff gleichsam Beschlag, binden ihn durch ihre Attraktion. — Ähnlich der berühmte Geograph T. Bergman in seinem Vorbericht zu Scheeles „Chemischer Abhandlung von der Luft und dem Feuer“: „Die Wasserpartikeln ziehen die Materie der Wärme

---

1) Crawford selbst nimmt allerdings zu den Fragen nach Wesen und Ursache der Wärme (ob besonderer Wärmestoff, ob bloße Vibration) keine entscheidende Stellung ein. Doch wurde seine Theorie meistens so aufgefaßt, als setze sie eine eigene Wärmematerie voraus.

stark an sich und wenn dieselben mit einer gewissen Menge derselben bereichert sind, oder damit umhüllet werden, wird dieses vereinigte Wesen so leicht beweglich, daß dessen Oberfläche immer nach horizonteller Lage zu streben scheint; es hat mit einer feinen durch Feuer geschmolzenen Erde viele Ähnlichkeit.“ Beim Auftauen von Eis verliert sich eine bestimmte Wärmemenge und wird nur darauf verwandt, eine Art Sättigung zu Wege zu bringen, „meist eben so, als wenn eine Säure durch Sättigung mit Alkali ihre charakterisierende Eigenschaften auszuüben verhindert wird. So ist es auch mit ungelöschtem Kalk. Er enthält Wärme, die aber unwirksam ist, bis daß eine stärkere elektivische Anziehungskraft sie frei und los macht.“ — Scheele selbst nimmt je ein besonderes materielles Substrat für die gewöhnliche Wärme, für die strahlende Hitze und für das Licht an. Alle drei bestehen aus Feuerluft (Sauerstoff) und Phlogiston, einem „wahren Element und ganz einfachen Principium“; sie unterscheiden sich nur durch die Menge des Phlogiston: die gewöhnliche Wärme hat am wenigsten, das Licht am meisten davon. Die Hitze wird demnach als eine besondere Säure bezeichnet, als ein sehr zarter, elastischer und flüssiger Körper, der in die Zwischenräumchen der brennbaren dringt und ihren Zusammenhang aufhebt[1]).

De Luc († 1817) hat in seinem weiteren langen Leben verschiedentliche Wandlungen in seiner Wärmelehre durchgemacht; nie aber hat er die Auffassung verlassen, daß die Wärme eine besondere Materie sei (vgl. A. A. XIV 484 ff., 504 ff.).

W. J. G. Karstens „Anleitung zur gemeinnützlichen Kenntnis der Natur“ (1783), die Kant im S. S. 1785 seiner Vorlesung über theoretische Physik zu Grunde legte[2]), steht ganz auf dem durch die neuen Entdeckungen bereiteten Boden. Auch Karsten nimmt eine besondere Feuermaterie an, die er sehr geneigt ist zu den einfachen Grundstoffen zu zählen, wie er auch das Phlogiston als einen solchen betrachtet (S. 17, 174 ff.). Er ist der Überzeugung, „daß die Feuermaterie den Gesetzen der Verwandtschaft und Wahlanziehung eben so, wie andre Stoffe unterworfen sei, daß sie bald mit diesem, bald mit jenem Stoff eine ähnliche ge-

---

1) Zu den beiden letzten Absätzen vgl. meine weiteren Ausführungen A. A. XIV 450—454. Auch Black ist Anhänger der Substanzialitätstheorie; vgl. E. Mach: Die Prinzipien der Wärmelehre 1896 S. 159.

2) Vgl. E. Arnoldt: Gesammelte Schriften 1909 V 281.

naue Vereinigung eingehe, wie eine Säure mit dem Laugensalz, auch bei dieser Vereinigung so gebunden werde, daß sie alsdenn nicht weiter auf unser Gefühl und auf das Thermometer wirken könne" (S. 252, 601).

Die Ansicht von der stofflichen Natur der Wärme und des Feuers finden wir auch in Marats Découvertes sur le feu, l'électricité et la lumière (1779, deutsch 1783), in seinen Recherches sur le feu (1780), sodann bei dem späteren Philosophen Fr. X. Baader, dessen „Probeschrift": „Vom Wärmestoff, seiner Verteilung, Bindung und Entbindung, vorzüglich beim Brennen der Körper" (1786) schon im Titel seinen Standpunkt ankündigt (vgl. A. A. XIV 482 f.), ferner in Fr. A. C. Grens Grundriß der Naturlehre (zuerst 1787), in seinem Systematischen Handbuch der gesammten Chemie (zuerst 1787—1790), seinem Grundriß der Chemie (1796 f.)[1], in J. Webers Vorlesungen aus der Naturlehre (5. Abhandl.: Über das Feuer 1788), in M. A. Pictets Essai sur le feu (T. I der Essais de physique 1790; auch deutsch in demselben Jahr), in P. Prevosts Recherches physico-mécaniques sur la chaleur (1792).

Lavoisier und de Laplace stellen im Anfang ihrer berühmt gewordenen Abhandlung über die Wärme in den Mémoires der Pariser Akademie für das Jahr 1780 S. 355 ff. (1784) die beiden feindlichen Wärmetheorien dar, die Vibrationstheorie besonders ausführlich und mit vorzüglicher Klarheit. Sie nehmen offiziell für keine von beiden Partei, da einige Erscheinungen sich nach ihrer Meinung leichter nach der einen, einige leichter nach der andern Theorie erklären lassen. Doch drängt sich im Lauf der Untersuchung die stoffliche Auffassung der Wärme entschieden vor und erweist sich als die den Gedankenhintergrund der beiden Forscher beherrschende. Damit steht durchaus in Übereinstimmung, daß, als Lavoisier mit seinen Genossen die neue antiphlogistische chemische Nomenklatur schuf, sie für die erschlossene Ursache der Wärme den Namen calorique (Caloricum) einführten. Sie selbst betrachteten dies calorique als eine außerordentlich elastische Flüssigkeit, wenn Lavoisier auch in seinem Traité élémentaire de chimie (1789 S. 5 f.) da, wo er von der Entstehung der neuen Terminologie spricht, als besonderen Vorteil des Namens hervorhebt, daß er zu allen Theorien passe, da er genau genommen nicht einmal die Voraussetzung, daß der Wärmestoff eine wirklich

1) Über Gren. vgl. A. A. XIV 521—527.

existierende Materie sei, in sich schließe. Die allgemeine Auffassung aber ging entschieden dahin, daß man in dem calorique gerade so gut einen besonderen chemischen Stoff zu sehen habe, wie im Sauerstoff, Kohlenstoff, Stickstoff usw., und die deutsche Übersetzung des neuen Terminus lautete regelmäßig Wärmestoff. So trug also auch die Reform der Chemie durch Lavoisier das Ihrige dazu bei, der Stofftheorie zu einem vorläufigen Siege zu verhelfen.

J. S. T. Gehler faßt in seinem Physikalischen Wörterbuch (1789 II 208 ff.) die Ansicht seiner Zeit dahin zusammen[1]), daß die meisten Naturforscher die Ursache der Wärmeerscheinungen ganz oder zum Teil von einer eigenen Substanz herleiten, welche durch die ganze Körperwelt verbreitet und von sehr starker Wirkung auf andere Substanzen sein soll. Gegen die Theorie, daß das Feuer „bloß für einen Zustand der Körper, oder für eine nach gewissen Modifikationen erfolgende Bewegung ihrer feinsten Teile“ zu halten sei, sprechen, wie er meint, entscheidende Gründe, die er kurz skizziert, mit dem Zusatz: um ihretwillen werde das Dasein einer besonderen Feuermaterie „anjetzt mit fast allgemeiner Übereinstimmung“ angenommen. Aber über ihr Wesen und ihre Wirkungsart sei die Verschiedenheit der Ansichten noch sehr groß: „Einige halten das Elementarfeuer für nichts anders als für die Materie des Lichts; andere unterscheiden es von derselben, oder sehen doch das Licht als eine eigne neue Modifikation des Feuerwesens an. Viele haben das, was die Körper entzündlich oder verbrennlich macht, das sogenannte Phlogiston, für ein in den Körpern befindliches gebundenes Feuer gehalten, andere aber haben Feuer und Phlogiston als zween besondere sich entgegengesetzte Stoffe, betrachtet. Einige nehmen das Feuer für ein allgemeines Auflösungsmittel aller Körper an, andere glauben hingegen, daß dasselbe, um wirksam zu werden, und die Erscheinungen der Wärme zu zeigen, selbst eines neuen hinzukommenden Auflösungsmittels bedürfe. Diese ungemeine Verschiedenheit der Meinungen hat ihren natürlichen Grund darin, daß hier die Rede von einer Ursache ist, die wir nie an sich selbst untersuchen, sondern bloß

1) Ich halte mich bei diesem Werk etwas länger auf und lasse die entscheidenden Stellen in extenso abdrucken, da es einen Niederschlag der damals herrschenden Theorien darstellt und von der zeitgenössischen Kritik als tüchtige Leistung allgemein anerkannt wurde.

aus ihren Wirkungen beurteilen können. Das einzige nun, was sich aus diesen mit einiger Gewißheit folgern läßt, ist, daß das Feuer ein feines, flüssiges, höchst elastisches Wesen sei, das alle Körper durchdringt, verschiedene Verwandtschaften gegen dieselben äußert, und in ihnen in verschiedener Menge sowohl, als auf verschiedene Weise, enthalten sein kann.“ Im IV. Band des Wörterbuchs (1791 S. 543 ff.) weist Gehler mit Nachdruck darauf hin, wie sehr die Untersuchungen über freie, gebundene, spezifische Wärme dazu beigetragen haben, die Überzeugung von der stofflichen Natur der Wärme allgemein zu verbreiten. Auf den Gedanken, die Erscheinungen der Wärme durch bloße Schwingungen zu erklären, verfiel man nach ihm nur, „weil man von der Wärmeerzeugung durch Reiben ausging. Hätte man ehedem die Phänomene der chymischen Vermischungen besser gekannt und zum Grunde gelegt, so würden die Erkältungen, wobei sich doch die Stoffe auch reiben, gleich anfangs auf andere Wege geführt haben. So hat man auch nie dartun können, daß bei allen Arten der Reibung Wärme entstehe, oder, daß die Wärme im Verhältnisse mit der Stärke der Reibung sei, usw. Nollets Einwurf (Leçon XIII Sect. I), daß jede Bewegung abnimmt, wenn sie sich durch größere Massen verbreitet, dahingegen bei der Entzündung eines Holzstoßes durch einen Funken, dem Vibrationssystem zufolge, die Bewegung wachsen müßte, ist völlig entscheidend. Auch weiß man jetzt, daß sich die Wärme gar nicht nach den Gesetzen schwingender Bewegungen mitteilt, und daß überhaupt aus bloßen Schwingungen keine befriedigende Erklärung der Erscheinungen hergeleitet werden kann. Also ist es ohne Zweifel notwendig, einen eignen Stoff der Wärme anzunehmen.“ Boerhaave meinte, vermittelst dieses Stoffes die ganzen Wärmeerscheinungen „bloß mechanisch durch Stoß und Bewegung“ erklären zu können. „Seine Lehre vom Feuer enthält in der Hauptsache alles, was man noch lange nach ihm über diesen merkwürdigen Stoff vorgetragen hat, bis endlich neuere Entdeckungen die Begriffe hievon veränderten, und auf die Vermutung einer chymischen Verbindung des Wärmestoffs mit den Körpern leiteten.“ Denn auf Grund der neuen Entdeckungen Wilkes und Blacks und den auf ihnen beruhenden Begriffen der freien und gebundenen Wärme zufolge „sieht man jetzt den Wärmestoff als etwas an, das sich mit den Körpern nach seiner verschiedenen Verwandtschaft chymisch verbinden, und dadurch die Wirksamkeit, die es im freien Zustande zeigt, verlieren kann, d. h.

man betrachtet ihn als ein Auflösungsmittel der Körper. Dies hat sich nun durch alle bisherige Untersuchungen so wohl bestätiget, daß wenige Physiker mehr das Dasein eines eignen Wärmestoffs bezweifeln werden. Man kann auch eben nicht sagen, daß dieser Stoff ganz hypothetisch sei, da er sich dem Sinne des Gefühls auf eine so deutliche Art zu erkennen gibt, die sich schwerlich für Wirkung irgend einer andern Materie erklären läßt. Dennoch läßt er sich nicht dem Auge darstellen, in Gefäße einschließen, und unmittelbaren Versuchen unterwerfen." Des Weiteren (S. 545 ff.) zeigt Gehler dann, daß der Wärmestoff in seinem freien Zustand ein äußerst feines elastisches Fluidum sein muß, das gegen alle Stoffe eine starke Verwandtschaft hat, d. h. ein Bestreben äußert, sich mit ihnen zu vereinigen. Es ist auf der Erde überall verbreitet (weshalb es keinen wärmeleeren Raum und keine absolute Kälte geben kann), stammt nicht aus der Sonne, sondern ist eine irdische Materie; ihm kommt darum aller Wahrscheinlichkeit nach auch Schwere und Anziehung zu. Um die Erscheinungen der spezifischen Wärme zu erklären, muß man dem Wärmestoff nach Art der Chemiker Wahlverwandtschaften beilegen. Er ist „ein allgemeines Auflösungsmittel, das, wie alle Menstrua, durch die wirkliche Verbindung einen Teil seiner Auflösungskraft verliert, bei völliger Sättigung diese Kraft gar nicht mehr zeigt, nach der Entbindung aber dieselbe aufs Neue äußert; eben so, wie Säuren durch Verbindung mit Laugensalzen ihre Ätzkraft verlieren, und nach der Trennung von selbigen wieder zeigen" (S. 549, vgl. auch ebenda S. 484).

So schien gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Substantialitätstheorie ihren endgültigen Sieg erfochten zu haben. Aber wie so oft liebte die Geschichte den Zickzack-Kurs: noch in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts stellte Graf Rumford seine berühmten Versuche an, die den Anfang vom Ende der Stofftheorie bedeuteten oder mindestens dem Kampf der beiden feindlichen Lager eine ganz neue Wendung zu Gunsten der Vibrationstheorie gaben.

Zu dieser und ihren Vertretern wenden wir uns nunmehr.

2. Die Vibrationstheorie.

Im 17. und 18. Jahrhundert waren ihre Anhänger entschieden in der Minderzahl. Doch hat es von der Renaissance an bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zu keiner Zeit an bedeutenden Naturforschern und Philosophen gefehlt, die sie vertraten. Und hätte

man die Stimmen gewogen, nicht gezählt, so würde sich vermutlich wenigstens um 1700 herum die Wagschale zu ihren Gunsten gesenkt haben.

Im II. Buch von Fr. Bacons Novum Organum (Aphorismus XI ff.) spielt der Begriff der Wärme eine große Rolle: er dient als Exempel für die Durchführung der neuen von Bacon empfohlenen naturwissenschaftlichen Methode. So wenig diese Methode taugt, so glücklich ist — ausnahmsweise! — die Intuition, die Bacon zu seiner Wärmelehre geführt hat. Aus den beiden Tafeln der positiven und negativen Instanzen (ähnlicher Fälle, wo Wärme vorkommt oder fehlt) sowie der dritten, eine Vergleichung dem Grad nach bringenden Tafel wird zunächst an der Hand eines Ausschließungsverfahrens unter anderen negativen Resultaten die Erkenntnis abgeleitet, daß, weil der erwärmende Körper weder an Gewicht noch Substanz abnimmt, die Erwärmung nicht in einem Übergang materieller Teilchen bestehen kann, daß ferner die Wärme, weil sie auch durch bloße Reibung entsteht, kein selbständiger Stoff sein kann. Vielmehr ergibt sich als positive Folgerung, daß sie eine Art von Bewegung ist. Nicht als ob Wärme Bewegung oder Bewegung Wärme erzeuge, obgleich auch das für einige Fälle zutrifft; sondern: „quod ipsissimus calor, sive Quidipsum caloris sit motus, et nihil aliud: limitatus tamen per differentias.“ Prima differentia: „quod calor sit motus expansivus, per quem corpus nititur ad dilatationem sui, et recipiendum se in majorem sphaeram vel dimensionem, quam prius occupaverat.“ Secunda differentia: „quod calor sit motus expansivus sive versus circumferentiam: hac lege tamen, ut una feratur corpus sursum.“ Tertia differentia: „ut calor sit motus, non expansivus uniformiter secundum totum, sed expansivus per particulas minores corporis; et simul cohibitus, et repulsus, et reverberatus; adeo ut induat motum alternativum, et perpetuo trepidantem, et tentantem et nitentem, et ex repercussione irritatum; unde furor ille ignis et caloris ortum habet.“ Quarta differentia: „quod motus ille stimulationis aut penetrationis debeat esse nonnihil rapidus et minime lentus; atque fiat etiam per particulas, licet minutas; tamen non ad extremam subtilitatem, sed quasi majusculas.“ Daraus ergibt sich hinsichtlich der Wärmeerzeugung der Satz: kann man in einem Naturkörper eine Bewegung hervorrufen, die darauf ausgeht ihn zu erweitern und auszudehnen, und kann man diese Bewegung so zurückdrängen und gegen sich selbst kehren, daß jene

Erweiterung nicht gleichmäßig vor sich geht, sondern teilweise Platz greift, teilweise gehemmt wird, so wird man sich Wärme erzeugen[1]).

Bei Descartes, Hobbes, Locke steht die Wärmetheorie in engem Zusammenhang mit ihrer Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten. Descartes erklärt in § 197 f. des IV. Teils seiner Principia philosophiae, daß es in der Körperwelt nur Bewegungen verschiedener Art gibt, die unsere Sinnesorgane treffen, von ihnen zum Gehirn fortgepflanzt werden und dann unserem Geist in Form von Empfindungen zum Bewußtsein kommen. So entsteht die Lichtempfindung durch den Druck oder Stoß der kleinen Kugeln des den Himmelsraum erfüllenden zweiten Elements auf unser Auge. So ist Wärme nichts anderes als die schnelle Bewegung (agitatio) der irdischen Teilchen (des dritten Elements), ob sie nun von der Lichtbewegung oder von sonst einer Ursache herrührt. Jedes derartig in Erregung gebrachte irdische Teilchen beharrt dann den Naturgesetzen gemäß in seiner Bewegung, bis es von einer andern Ursache gehemmt wird, und darum dauert die vom Licht erzeugte Wärme immer noch einige Zeit nach Entfernung des Lichtes. Die von den Sonnenstrahlen getroffenen irdischen Teilchen bringen ferner die ihnen benachbarten, zu denen jene Strahlen nicht gelangen, in Bewegung, diese wieder andere, und so weiter. Auf diese Weise vermag die durch das Sonnenlicht hervorgebrachte Wärme bis zu den innersten Teilen der mittlern Erdregion zu dringen. Daß die Wärme fast alle Körper ausdehnt, rührt daher, daß die irdischen Teilchen, wenn sie von der Wärme in stärkere Bewegung als gewöhnlich versetzt werden, wegen ihrer unregelmäßigen Figuren nicht in einem so engen Raum untergebracht werden können wie im Zustand der Ruhe oder geringerer Bewegung; der Grad der Ausdehnung richtet sich nach der Lage und Gestalt der kleinen Teilchen (§ 28—31). Ähnlich heißt es im Anfang der Meteora (Kap. I § 7): um das Wesen der Wärme und Kälte zu begreifen, bedarf man keiner anderen Annahme, als daß die kleinen Teilchen der von uns berührten Körper von der subtilen Materie des zweiten Elements oder von irgend einer andern Ursache in stärkere oder schwächere Bewegung als gewöhnlich versetzt werden und dementsprechend auch heftiger oder sanfter als gewöhnlich auf die kleinen Fasern unserer

1) Baconi Opera omnia. 1694 fol. S. 346—351.

Tastorgane treffen: jenes gibt die Empfindung der Wärme, dieses die der Kälte. Die Erscheinung des Feuers entsteht (nach § 45 f., 80 des IV. Teils der Principia philosophiae), wenn die irdischen Teile (das dritte Element) einzeln für sich von den außerordentlich stürmisch bewegten Teilchen des ersten Elements mitgerissen werden zu gleich stürmischer Bewegung. Bewegen sie sich, gleichfalls von einander getrennt, weniger schnell zugleich mit den Kügelchen des zweiten Elements, so bilden sie das, was wir Luft nennen. Deren Elastizität ist ganz und gar vom Grad der Wärme, d. h. also von der Bewegungsintensität der biegsamen kleinen Teilchen, abhängig, die, je schneller sie bewegt werden, desto mehr sich ausdehnen und einen um so größeren Raum für ihre Bewegung erfordern.

Im Anfang seiner Elements of law natural and politic (ed. F. Tönnies 1889 S. 3 ff. English works ed. Molesworth IV 3 ff.) und seines Leviathan entwickelt Hobbes ausführlich die Lehre von der Subjektivität der Sinnesempfindungen, unter denen im letzteren Werk neben Härte und Weiche auch Wärme und Kälte als Gefühlsqualitäten[1]) erscheinen. Alle Empfindungen sind nur in unserem Bewußtsein. In den Objekten selbst, auch in unserem Körper, gibt es nur Bewegungen; letztere pflanzen sich zum Gehirn und von da bis zum Herzen fort, und dieses reagirt mit einer Gegenbewegung, die nach außen strebt und uns deshalb auch als etwas Äußeres erscheint, d. h. für das Bewußtsein die Form der Empfindung annimmt. Wärme und Licht sind nach Hobbes eng verwandt, doch nicht in der Weise, daß das eine die Ursache des andern wäre, sondern so, daß beiden dieselbe Ursache, nämlich Bewegung in dem leuchtenden oder wärmenden Körper, zu Grunde liegt. Und zwar entsteht die Lichtempfindung dann, wenn die Bewegung sich von dem „leuchtenden“ Körper aus durch ein Medium in graden Linien bis zu unserm Auge hin fortgepflanzt, Wärme dagegen, wenn die durch das Medium fortgeleitete Bewegung die kleinsten Teilchen fortwährend ihren Ort unter einander wechseln läßt, sie gleichsam beständig durch einander wirbelt oder, modern ausgedrückt, sie in einen Zustand völlig ungeordneter Bewegung versetzt. Hat der Körper in seinen Teilchen eine solche Bewegung, daß er zugleich erwärmt und leuchtet, dann entsteht die Er-

1) English works ed. Molesworth III 2: „qualities as we discern by feeling“. Opera latina ed. Molesworth III 6: „pertinentia ad sensum tactus“.

scheinung des Feuers. Letzteres ist also nicht ein eigenartiger, selbständiger Stoff, nicht etwas von dem brennenden Holz oder glühenden Eisen Verschiedenes, sondern das Holz oder Eisen selbst, nur in einem Zustand besonderer Bewegung. Die Behauptung, das Feuer sei eine von dem glühenden oder brennenden Körper verschiedene Substanz, bezeichnet Hobbes als absurd. Auch glaubt er nicht, daß von der Sonne materielle Teilchen emittiert werden; wäre es der Fall, so würde unbegreiflich, warum die Sonne selbst nicht schon längst aufgezehrt sei (English works ed. by Molesworth I 445 ff., VII 25 ff., 117 ff. Opera latina I 362 ff., IV 265 f., 279, 326 ff.).

Auch für Locke ergibt sich das Wesen der Wärme ohne weiteres aus der Subjektivität der Sinnesempfindungen. Zu ihnen und somit zu den bloß sekundären Qualitäten gehört auch die Wärme, sie muß also in den primären Qualitäten begründet sein. Größe (Masse), Gestalt und besonders Bewegung werden demgemäß an verschiedenen Stellen des Essay concerning human understanding als das bezeichnet, was in der körperlichen realen Welt der rein subjektiven Wärmeempfindung entspricht und sie in uns hervorbringt. So stellt er in B. II Ch. 7 § 4 einen mäßigen Grad unserer Körperwärme gleich mit einer in gewissen Grenzen eingeschränkten Bewegung der unsichtbaren Teile unseres Körpers „What is sweet, blue or warm, in idea, is but the certain bulk, figure, and motion of the insensible parts in the bodies themselves, which we call so“ (B. II Ch. 8 § 15, vgl. § 10, 24). Daher die Relativität der Temperaturempfindung. Ist letztere nur eine bestimmte Art und Intensität der Bewegung in den kleinen Partikeln unserer Nerven oder Lebensgeister, so wird es verständlich, daß ein und dasselbe Wasser gleichzeitig der einen Hand warm, der andern kalt erscheinen kann. Denn wenn die kleinsten Teilchen des Wassers in stärkerer Bewegung begriffen sind als die unserer einen Hand, aber in schwächerer als die der andern, so werden sie jenen einen Zuwachs an Bewegung bringen, diesen aber eine Verminderung und also dort die Empfindung der Wärme, hier die der Kälte hervorrufen (§ 21). Nach Ch. 16 § 12 des IV. Buches folgt die Annahme, daß, was wir Hitze und Feuer nennen, in Wirklichkeit eine heftige Bewegung der unwahrnehmbaren kleinsten Teile des brennenden Gegenstandes sei, als berechtigter Analogieschluß aus dem Entstehen der Reibungshitze. Besonders berühmt geworden und viel zitiert ist folgende Stelle, die (ohne weitere

Herkunftsangabe, nur als Ausspruch Lockes charakterisiert) J. P. Joule 1850 als Motto über seine Arbeit On the mechanical equivalent of heat (Philosophical Transactions S. 61) setzte, und die Berthold[1]) dann in Lockes Elements of natural philosophy (Kap. XI) auffand: „Heat is a very brisk agitation of the insensible parts of the object, which produces in us that sensation, from whence we denominate the object hot; so what in our sensation is heat, in the object is nothing but motion. This appears by the way whereby heat is produced; for we see that the rubbing of a brass nail upon a board will make it very hot, and the axletrees of carts and coaches are often hot, and sometimes to a degree, that it sets them on fire, by the rubbing of the nave of the wheel upon it. On the other side, the utmost degree of cold is the cessation of that motion of the insensible particles, which to our touch is heat".

In England zählte die Vibrationstheorie zu Lockes Zeiten eine Reihe berühmter Namen unter ihren Anhängern. So R. Boyle, obwohl er das Feuer als einen besondern Körper betrachtete, der aus kleinsten Teilchen bestehe, die wegen ihrer Kleinheit und Bewegungsintensität auch feste Körper, z. B. Glas, zu durchdringen vermöchten, sich mit andern Körpern, deren Gewicht vermehrend, verbänden und so verschiedenartige neue zusammengesetzte Körper hervorbrächten. Auch die bei der Kalzination von Metallen eintretende Gewichtsvermehrung ist Boyle dementsprechend geneigt auf Zutritt der Feuerteilchen zurückzuführen (The works of R. Boyle 1772 I 523 f., III 706—730). Für die Wärme dagegen lehnt Boyle jede Stofftheorie ganz entschieden ab: sie besteht nach ihm nur in einer starken Agitation der Körpermoleküle, die natürlich durch Feuer hervorgebracht werden kann, ebenso gut aber auch auf irgend eine andere Weise, wie z. B. durch Hämmern von Eisen oder Silber, ohne deshalb ihren Charakter irgendwie zu verändern (I 446). Besonders ausführlich entwickelt Boyle seine Wärmetheorie in der Schrift: Experiments, notes etc., about the mechanical origin or production of divers particular qualities (zuerst 1675), in der 2. Sektion des I. Abschnitts: Of the mechanical origin of heat and cold (IV 244 ff.). Hier heißt es: The nature of heat „seems to consist mainly, if not only, in that mechanical

1) Vgl. G. Berthold: Rumford und die mechanische Wärmetheorie 1875 S. 28 f.

affection of matter we call local motion mechanically modified". Für diese Modifikation gibt er die Bedingungen an. Erstens muß die Bewegung der Teile sehr heftig (vehement) sein: durch diesen Grad der Rapidität unterscheidet sich die den heißen Körpern eigne Bewegung von der der bloß flüssigen Körper, denn diese letzteren, als solche, erfordern auch nicht entfernt eine derartige Heftigkeit der Bewegung wie die heißen. So bewegen sich die Partikeln des Wassers in seinem gewöhnlichen Zustand so langsam, daß wir es überhaupt nicht als warm empfinden, obwohl es, um flüssig zu sein, in fortwährender Molekularbewegung sein muß. Wird aber das Wasser wirklich heiß, so wächst entsprechend der Zunahme der Wärme auch die Heftigkeit der Bewegung: das zeigt sich nicht nur in der stärkeren Affektion unserer Sinnesorgane, sondern auch in der Bildung zahlreicher kleiner Blasen, im Schmelzen hineingeworfener Butter und im Aufsteigen von Dämpfen. Kommt es gar zum Kochen, so wird die heftige, tumultuarische Bewegung der kleinsten Teilchen noch viel augenscheinlicher und ist dann von solcher Kraft, daß ein großer Teil der Wassermoleküle, in der Form von Dampf und Dunst, in die Luft emporsteigt. Die Heftigkeit der Molekularbewegung sieht man ferner, wenn auf glühendes Eisen Wassertropfen fallen, vor allem aber am Feuer, dem heißesten Körper, den wir kennen. Zweitens müssen die Moleküle sich nach ganz verschiedenen Richtungen bewegen: nach rechts, links, oben, unten, schief etc. Eine noch so heftige progressive Bewegung des ganzen Körpers (z. B. von Luft und Wasser bei starken Winden oder Wasserfällen) erzeugt dagegen keine Wärme, weil sie der Molekularbewegung nicht den notwendigen Intensitätszuwachs bringt. Drittens müssen die bewegten Partikeln, wenigstens in ihrer großen Mehrzahl, so klein sein, daß sie einzeln nicht wahrgenommen werden können. Wird ein Haufen Sand oder Staub durch einen Wirbelwind heftig herumgetrieben, so kann von der spezifischen Wärmebewegung keine Rede sein. Aus dem Gesagten folgt für Boyle, daß Wärme mechanisch auf so viele Art erzeugt werden kann, als man die unwahrnehmbaren Teilchen eines Körpers in eine recht heftige und völlig ungeordnete Bewegung zu versetzen vermag. Beispiele dafür gibt er in den auf S. 246—259 dargestellten 28 Experimenten; darunter fehlt selbstverständlich das des Schmiedes nicht, der durch schnelles Hämmern einen Nagel oder ein ähnliches Stück Eisen stark erhitzt. Als Ursache der Wärme kann hier nichts in Betracht kommen als „the

forcible motion of the hammer, which impresses a vehement, and variously determined agitation of the small parts of the iron". — An anderer Stelle (III 21) definiert Boyle die Wärme als „the brisk and confused local motion of the minute parts of a body", III 748 als „a tumultuary and vehement agitation of the minute parts of the body, that is said to be hot, and producing also in the bodies, that it is communicated to, a local motion". Die Relativität des Wärmegefühls wird von Boyle stark betont, und zwar ebenso wie nach ihm von Locke und Berkeley [1]) unter Hinweis auf die verschiedene Wirkung lauwarmen Wassers auf die verschieden temperierten Hände eines und desselben Menschen: „Men are wont to esteem no body hot, but such an one, the agitation of whose small parts is brisk enough to encrease or surpass that of the particles of the organ, that touches it; for if that motion be more languid in the object, than in the sentient, the body is reputed cold; as may appear by this, that if the same person put one of his hands, when it is hot, and the other when it is cold, into lukewarm water, that liquor will feel cold to the warm hand, and warm to the cold" (III 735 f., vgl. III 26). Das Vorhandensein absoluter Ruhe an irgend einem Punkt des Universums ist Boyle — mit Rücksicht auf die Wärmebewegung in den inneren Teilchen der Körper — geneigt zu verneinen oder mindestens stark zu bezweifeln (I 443—457) [2]).

R. Hookes Wärmetheorie findet sich am ausführlichsten dargestellt in seiner „Micrographia or some physiological descriptions of minute bodies" (1665) S. 12 f. Alle Flüssigkeit verdankt nach dieser Stelle die Möglichkeit ihres Aggregatzustandes der Wärme, und Wärme ist „nothing else but a very brisk and vehement agitation of the parts of a body". Die letzteren werden dadurch so unzusammenhängend („loose from one another"), daß sie sich leicht nach jeder Richtung bewegen und flüssig werden. Hooke erläutert das durch zwei Beispiele. Man setze eine Schüssel voll Sand auf einen in lebhafteste Agitation versetzten und durch schnelle, stark vibrierende Bewegung erschütterten Körper

1) Vgl. o. S. 355 und Berkeleys Three dialogues between Hylas and Philonous (Works ed. by A. C. Fraser 1901 I 388, vgl. I 265). Auch Bacon arbeitet schon mit demselben Gedanken, nur daß er, wie es scheint, ein und dieselbe Hand erst kalt sein und dann warm werden läßt (Novum Organum L. II Aph. XIII Nr. 41; Opera omnia 1694 S. 344).

2) Vgl. hinsichtlich seiner Wärmelehre auch noch II 142, III 302, V 13, 27 ff.

wie einen sehr rasch gedrehten Mühlstein oder ein recht steifes, heftig oder sehr rasch mit den Trommelstöcken bearbeitetes Trommelfell, so wird aus der trägen, toten Masse des Sandes eine vollkommene Flüssigkeit. Macht man ein Loch hinein mit seinem Finger, so ist es alsbald wieder ausgefüllt und die Oberfläche eben; steckt man einen leichten Körper, etwa ein Stück Kork, hinein, so taucht er sofort wieder auf und schwimmt oben; man kann keinen schweren Körper, wie ein Stück Blei, auf die Oberfläche legen, ohne daß er sogleich untersinkt — und das alles nur wegen der heftigen Agitation des den Sand enthaltenden Gefäßes, wodurch jedes Körnchen eine vibrierende oder tanzende Bewegung bekommt, so daß kein schwererer Körper auf dem Sande ruhen kann, er werde denn auf jeder Seite von einem andern gestützt, und anderseits der Sand keinen Körper unter sich duldet, der leichter wäre als er selbst. Dies Beispiel zeigt, wie ein wirklich schon in kleine Teile zerteilter Körper flüssig wird. Das zweite Beispiel soll die seltsame auflockernde Wirkung einer heftigen schwirrenden oder einer stark und schnell vibrierenden Bewegung illustrieren, und begreiflich machen, auf welche Weise die Wärme-Agitation die Teile der festen und harten Körper so leicht lockert und auflöst: wird in ein Stück Eisen ein Stift oder Bolzen so fest eingeschoben, daß man ihn mit den Fingern, obwohl sein Kopf eine genügende Handhabe bietet, auf keine Weise herausschrauben kann, so braucht man nur das Eisen mit einer Feile sehr stark zu raspeln, und der Bolzen wird sich leicht drehen und herauslösen lassen. Soweit man auf mechanischem Wege eine genügend schnelle und starke Bewegung der kleinsten Teilchen hervorbringen kann, bedarf man keines Aufwandes an Feuerung, um einen Körper zu schmelzen. Hooke verweist in diesem Zusammenhang auf seine 8. Observation „Of the fiery sparks struck from a flint or steel“ (S. 44 ff.), aus der hervorgehe, daß man an kleinen Stahlteilchen die Erscheinungen des Rotglühens, Schmelzens etc. sowohl durch eine Flamme als durch schnelle und heftige Bewegung beim Feuerschlagen hervorbringen könne, was keiner wunderbar finden werde, der in Betracht ziehe, wie starke Hitzegrade durch Reiben, Hämmern, Feilen usw. erzeugt werden. Der Hitzegrad, bei dem feste Körper flüssig werden, ist verschieden. In einigen Körpern sind die Teilchen so locker gelagert, so wenig geeignet zu kohärieren, so winzig und klein, daß schon eine sehr kleine Intensität der (Molekular-) Bewegung sie dauernd im Zu-

stand der Flüssigkeit erhält. Andere erfordern weit größere, oder gar fast unendlich große Intensität (S. 13, 15). Doch ist Hooke der Meinung, es gebe keinen Körper in der Welt, der nicht durch irgendeinen Grad von Bewegungsintensität oder Hitze flüssig gemacht werden könnte. Da alle Körper einen gewissen Grad von Wärme in sich haben und noch niemals ein absolut kalter Körper gefunden ist, müssen die kleinsten Teilchen aller Körper, so fest sie auch seien, stets in vibrierender Bewegung sein. Sich im großen Theater der Welt einen Körper zu denken, dessen Moleküle ganz in Ruhe, träge und untätig wären: das widerspräche durchaus der großartigen Ökonomie des Universums (S. 16). Hookes Wärmetheorie spielt auch in der 7. Observation „Of some phaenomena of glass drops" (S. 33 ff.) eine große Rolle. S. 37 heißt es: „Heat is a property of a body arising from the motion or agitation of its parts; and therefore whatever body is thereby touched must necessarily receive some part of that motion, whereby its parts will be shaken and agitated, and so by degrees free and extricate themselves from one another, and each part so moved does by that motion exert a conatus of protruding and displacing all the adjacent particles. Thus air included in a vessel, by being heated will burst it to pieces". Auf das Verhältnis zwischen Wärme und Licht und das Wesen des Feuers einzugehen, würde zu weit führen; vgl. darüber S. 55 f., 105. Vgl. ferner The posthumous works of R. Hooke ed. by R. Waller 1705 S. 49, 80 f., 111 f., 116, 169, 191.

J. Newton tritt mit Bezug auf die Wärme ebenso entschieden für die Vibrationstheorie ein, wie mit Bezug auf das Licht für die Emissions- und also die Stofftheorie. Wärme und Licht sind für ihn demgemäß etwas sehr Verschiedenes. Er spricht sich über ihr Verhältnis in den seiner Optik (1704) angehängten, in den späteren Auflagen stark vermehrten Fragen aus. Körper und Licht wirken nach Quaestio V auf einander wechselweise, die Körper auf das Licht: indem sie es aussenden, zurückwerfen, brechen und beugen, das Licht auf die Körper: indem es sie erwärmt und die vibrierende Bewegung, in der die Wärme besteht, in ihren Teilen erregt. Nach Quaestio VIII senden alle festen Körper, wenn sie über einen gewissen Grad hinaus erhitzt sind, infolge der vibrierenden Bewegung ihrer Teilchen Licht aus, wobei es ganz gleichgültig ist, ob diese Bewegung durch Wärme entsteht, oder Reibung, oder Stoß, oder Fäulnis, oder eine Vital-

bewegung oder irgend eine andere Ursache. Feuer ist ein so stark erhitzter Körper, daß er in reichlicherem Maße Licht aussendet, Flamme ein Dampf oder Rauch oder eine Ausströmung, wiederum so stark erhitzt, daß sie Licht aussendet; denn die Flamme ergreift keinen Körper, der nicht reichlichen Rauch aussendet, und dieser Rauch brennt dann in der Flamme (Quaestio IX, X). Zur Erklärung der Wärmeleitung im luftleeren Raum[1]) bedarf man der Annahme eines die Vibrationen des erwärmenden Körpers aufnehmenden und weiter verbreitenden Mediums, das viel feiner, subtiler, elastischer und aktiver sein muß als die Luft und auch nach deren Vertreibung noch im Vacuum zurückbleibt. Das Licht wird durch dieses Medium (= Äther) gebrochen und zurückgeworfen und teilt durch dessen Vibrationen die Wärme den Körpern mit. Diese Vibrationen bewirken in den warmen Körpern, daß die Wärme stärker und dauernder wird, und die warmen Körper teilen ihre Wärme den benachbarten kalten dadurch mit, daß die Vibrationen jenes Mediums sich von den warmen Körpern aus in die kalten verbreiten (Quaestio XVIII).

Leibniz, in vielem Newtons Antipode, ist doch gleich ihm ein Anhänger der Vibrationstheorie, wenn auch die Rolle, die er den Äther spielen läßt, aus diesem stellenweise fast eine besondere Feuermaterie macht. Leibniz entwickelt seine Ansichten darüber in einer seiner ersten Schriften, die er als 25jähriger 1671 veröffentlichte: Hypothesis physica nova[2]), in deren erstem Teil (Theoria motus concreti) es in § 30, 34 heißt: „Lux est motus aetheris ad sensum rectilineus celerrimus in quodlibet punctum sensibile circum circa propagatus.“ Lux est vel primigenia (in sole) „vel secundo-genita, eaque aut originalis, aut imitata: originalis est in igne apud nos genito qui fit aethere innumerabilium bullarum rupturis acervatim disploso[3]); imitata est in speculis“ etc. „Caloris eadem est causa, quae lucis, solo subtilitatis discrimine. Utrumque et oritur a motu intestino in se redeunte, subtiliora sui ejaculante, et eum facit. Unde et raritas et congregatio homogeneorum. Contra frigus, quod constringit, oritur

1) „calor exterior trans vacuum defertur.“

2) Leibniz: Mathematische Schriften ed. C. J. Gerhardt 1860 II 2 S. 17 ff. Leibniz: Philosophische Schriften ed. C. J. Gerhardt 1880 IV 177 ff.

3) Also eine ähnliche Anschauungsweise wie bei Euler (oben S. 336 f.); vgl. auch § 40 ff.

a motu quodam forti, et recto, sed crasso, unde obtundente, non penetrante, ac proinde non solvente, sed constringente.“ Vgl. § 56: Calida motu intestino forti subtiles radios ejaculantur; aërem gravitate sua innitentem rejiciunt ventilantque .... „Lux nihil aliud, quam rei agitatio intestina, tam fortis, ut conatus ejus extrorsum tendentes ad quodlibet et ex quolibet puncto sensibili directe et reflexe oculum feriant. Ab agitatione tam forti, quis calorem et rarefactionem .... oriri miretur?“ Vgl. auch § 4—7. An dieser Wärmetheorie scheint Leibniz auch in späteren Jahren der Hauptsache nach festgehalten zu haben. In seiner nachgelassenen Protogaea (edita a Chr. L. Scheidio 1749 S. 2) leitet er den Flüssigkeitszustand von der inneren Bewegung und Wärme ab und setzt hinzu: „Calor motusve intestinus ab igne est, seu luce, id est tenuissimo spiritu permeante.“

G. L. Lesage, später bekannt geworden durch seinen Lucrèce Newtonien (1784) und durch die von seinem Schüler P. Prevost 1818 herausgegebene Physique mécanique, nimmt in seinem Cours abrégé de physique (1732) eine besondere Licht- und Feuermaterie an, die Schwere hat, hart und elastisch ist, alle Körper durchdringt und sich mit ihnen vereinigt, um einen Teil ihrer Substanz auszumachen, die ferner keine homogene Flüssigkeit ist, sondern eine Menge heterogener, teilbarer Körper von verschiedener Masse und daher auch verschiedener Bewegungsgröße und Brechbarkeit (S. 31 ff., 69 ff.). Die Wärme dagegen ist kein Stoff. Als Empfindung ist sie ganz verschieden von ihrer Ursache in den warmen Körpern. Letztere besteht in einer ungeordneten Bewegung oder einer Erschütterung (trémoussement) der Moleküle (parties), die sich den Molekülen anderer Körper bei Berührung mitteilt, einerlei ob diese Bewegung durch heftige Reibung oder irgend welche äußere Erschütterung oder die Nachbarschaft eines Feuers oder Gärung hervorgebracht ist. Alle festen Körper können gemäß den Erfahrungen mit Brennspiegeln durch starke Hitze flüssig gemacht werden. Zur Flüssigkeit ist fortwährende Molekularbewegung erforderlich. Körper sind fest nur durch eine Art Gefrieren, und eine gute Physik muß Wärme und Bewegung, Kälte und Ruhe als Synonyma brauchen (S. 68—74, 77 f.).

Dan. Bernoulli spricht in seiner, erst in den letzten Dezennien ihrer vollen Bedeutung nach anerkannten Hydrodynamica (1738), in der er die moderne kinetische Gastheorie vorweggenommen

hat[1]), gegen Schluß der 1. Sekt. (S. 14 f.) auch über das Wesen der Wärme. Freilich nur kurz, indem er feststellt, daß alle Flüssigkeiten in innerer Bewegung sind; daß daher ein hinreichender Grad von Wärme, die alles in Bewegung bringt (rapit), die meisten Dinge, seien sie auch noch so fest, flüssig macht; daß ferner infolge jener inneren Bewegung die Partikelchen einander nicht berühren, sondern gleichsam umherfliegen und daher ohne Reibung auf den geringsten Impuls hin von ihrem Platz weichen, was auf keinen Fall geschehen würde, wenn die Partikelchen einander berührten, wie in einem Sandhaufen. Je stärker die Wärme, desto heftiger sei auch die Bewegung der Partikelchen, und durch einen desto größeren Zwischenraum seien sie von einander getrennt: das stehe in vollkommener Übereinstimmung mit der Ausdehnung aller Flüssigkeiten durch Wärmezuwachs und ihrer Zusammenziehung durch Kälte. Vgl. S. 202: „Constat calorem intendi ubique crescente motu particularum intestino."

Mich. Lomonosow[2]) veröffentlichte 1750 im I. Bd. der „Novi Commentarii" der Petersburger Akademie der Wissenschaften (für die Jahre 1747 und 1748) auf S. 206—229 Meditationes de caloris et frigoris causa, in denen er die Ansicht vertritt, Wärme und Feuer bestünden „in motu intestino gyratorio materiae cohaerentis corporis calidi". Unter materia cohaerens versteht er diejenige, die sich mit dem ganzen Körper bewegt und im Stoße wirkt, einerlei ob sie „propria" oder „peregrina" ist (jene z. B. die Teilchen des Schwammes, diese: das von ihnen eingezogene Wasser). Ihr entgegengesetzt ist die einem Strom gleich die Poren des Körpers durchfließende feine Materie wie der Äther. Von den möglichen Arten innerer Bewegung: der progressiven, vibrierenden und gyratorischen, sind die ersten beiden mit Rücksicht vor allem auf die Kohäsion der Teilchen unmöglich; es bleibt also nur die Drehung der letzteren um die eigne Axe übrig, die unbeschadet der Kohäsion vor sich gehen kann, vor allem wenn die Teilchen kuglig sind. Steigerung dieser inneren Bewegung bedeutet also

---

1) Vgl. du Bois-Reymond in Poggendorfs Annalen der Physik und Chemie 1859 Bd. 107 S. 490 ff., G. Berthold: Rumford und die mechanische Wärmetheorie 1875 S. 13 ff., 38 f., R. Rühlmann: Handbuch der mechanischen Wärmetheorie 1885 II 12 ff., 878 ff.

2) Über ihn B. N. Menschutkin in W. Ostwalds Annalen der Naturphilosophie 1905 IV 204—225, ferner Fr. Dukmeyer in den Preuß. Jahrbüchern 1911 Bd. 146 S. 247—264.

Wärmezunahme, ein Maximum beider ist nicht denkbar, da es keine Bewegungsintensität gibt, im Vergleich mit der nicht eine noch größere gedacht werden könnte. Verminderung der innern Bewegung ist gleichbedeutend mit Abkühlung; hört jene völlig auf, herrscht also absolute Ruhe im Innern eines Körpers, so ist das Kältemaximum erreicht. Ein solcher nicht mehr überschreitbarer Grad der Kälte könnte also an sich in der Natur wohl angetroffen werden, auf unserer Erde jedoch existiert er nicht, da keine Flüssigkeit ohne innere Drehbewegung und Wärme möglich ist, die Luft aber und viele andere Flüssigkeiten noch nicht zum Gefrieren gebracht sind. Für die Phänomene der Wärmeleitung und die der Wärmestrahlung bietet Lomonosow verschiedene Erklärungsprinzipien. Dort handelt es sich um Übertragung der inneren Bewegung von Teilchen zu Teilchen und Körper zu Körper. Warme Körper kühlen bei der Berührung kalter ab, da die schnellere Bewegung in jenen durch die trägere in diesen verlangsamt wird; zugleich wirkt aber die erstere auf die letztere beschleunigend zurück, und so werden die kalten Körper erwärmt. Bei der Wärmestrahlung dagegen übernimmt die außerordentlich feine Materie des Äthers, durch die alle von wahrnehmbaren Körpern freien Räume erfüllt sind, die Vermittlung: ihr werden von den Teilchen des warmen Körpers die Drehbewegungen mitgeteilt, und sie überträgt dann wieder diese Bewegungen auf entfernte Körper, so vor allem die Sonnenwärme auf die Erde und die übrigen Planeten. Von diesen Grundsätzen aus erklärt Lomonosow zahlreiche Wärmephänomene. Außerdem bekämpft er die Annahme eines besonderen Wärmestoffs, ob er nun als Äther oder als Elementarfeuer bezeichnet werde, mit sehr triftigen Gründen[1]).

Aus der Zeit nach 1755 nur noch einige kurze Nachrichten! In J. H. G. v. Justis Geschichte des Erdkörpers (1771) heißt es S. 39: „Das Feuer ist nichts anders, als eine sehr heftige Bewegung der Materie in ihren kleinsten Teilen“, und S. 123: „Wir müssen hier wiederholen, daß das Feuer nichts weniger als ein vor sich bestehendes Wesen, Materie oder Körper sei; sondern es ist weiter nichts als die heftigste Bewegung der Materie in ihren kleinsten Teilen.“

1) L. Euler hat sich nach Dukmeyer (a. a. O. 254) in einem Brief an Lomonosow lobend über die Neuheit und Gründlichkeit seiner Wärmetheorie ausgesprochen und die von den Gegnern vorgebrachten Einwände für ungereimt und unbegründet erklärt. Vgl. auch o. S. 337 Anm.

P. J. Macquer hält in der 2. Auflage seines Chymischen Wörterbuchs (übersetzt von J. G. Leonhardi 1781 I 425 ff. II 237 ff.) das Licht für eine besondere Materie, welche, wenn sie in andere Körper als Bestandteil eingeht, Phlogiston (Brennbares, gebundenes Feuer) genannt wird. Die Wärme dagegen betrachtet er als eine schwingende oder oszillierende Bewegung, deren sowohl die zusammengehäuften Teile der Lichtmaterie als die Bestandteile von allen und jeden Körpern fähig sind, wenn sie durch einen Stoß erschüttert werden, mag letzterer vom Lichte oder von irgend einer andern Ursache (Reiben, Stoßen, Hämmern etc.) herrühren [1]). Macquer führt Bacon als Zeuge für diese Vibrationstheorie an und setzt hinzu: „Auch denken die mehresten neuern Naturforscher so: jedennoch ist mir keiner bekannt, der diese Gedanken aus einander gesetzt hätte“ (II 238).

Für die Vibrationstheorie treten ferner ein: der Kopenhagener Physiker Chr. G. Kratzenstein in seinen Vorlesungen über die Experimental-Physik (1758; in der 4. Aufl. von 1781 S. 129 ff.) [2]), Bordenave in einem Aufsatz über die Natur des Feuers, aus Roziers Observations sur la physique etc. übersetzt in L. Crells Chemischen Annalen 1786 Stück 5 S. 458—465, G. Fr. Werner in seinem Entwurf einer neuen Theorie der anziehenden Kräfte, des Ethers, der Wärme und des Lichts (1788), F. A. Lorenz in seiner Chemisch physikalischen Untersuchung des Feuers (1789), A. N. Scherer in seinen „Nachträgen zu den Grundzügen der neuern chemischen Theorie“ (1796).

Kurz vor dem Schluß des 18. Jahrhunderts setzten sodann Graf Rumford (Benj. Thompson) und H. Davy mit ihren entscheidenden Experimenten und Untersuchungen ein, die zwar der Lehre von der stofflichen Natur der Wärme noch keine endgültige Niederlage zu bereiten vermochten — dazu war gerade damals ihre Herrschaft zu fest gegründet —, die aber gegenüber der feindlichen Festung eine neue unüberwindliche Position er-

---

1) In der ersten Auflage leiden die betreffenden Ausführungen an großer Unklarheit. Macquer scheint hier auch noch hinsichtlich der Wärme der Stofftheorie zuzuneigen. Vgl. die deutsche Übersetzung: Allgemeine Begriffe der Chymie nach alphabetischer Ordnung mit Anmerkungen von K. W. Pörner 1768 II 135 ff.

2) Kratzenstein ließ zu Gunsten der Vibrationstheorie und zur Verteidigung seiner Vorlesungen gegen eine Rezension 1791 auch noch eine besondere kleine Brochüre erscheinen: Schreiben an Fr. Nicolai über die Lehre vom Feuer.

richteten, von der aus mit der Zeit ihr Fall herbeigeführt werden konnte [1]).

Kant selbst steht in seiner Magister-Dissertation auf dem Boden der Substantialitätstheorie: als Träger und Vermittler der Wärme- und Lichterscheinungen nimmt er einen gemeinsamen elastischen Stoff an, den Äther, der zugleich auch die Ursache der verschiedenen Aggregatzustände und der Elastizität fester sowohl wie flüssiger Körper ist. Anderseits macht er der Vibrationstheorie insofern ein Zugeständnis, als dieser Äther im Zustand der Ruhe nicht fähig sein soll, irgendwelche Wärmephänomene hervorzubringen, sondern nur im Zustand eines „motus undulatorius s. vibratorius“: diese seine Bewegung ist eben das, was man Wärme (sc. objektiv in den Körpern) nennt. Bewegung der Körperteilchen selbst kommt also nicht in Betracht, oder tritt doch wenigstens nur als ein ganz sekundäres Moment auf, z. B. bei der Ausdehnung der Körper, als ein Moment, das nicht für das Wesen der Wärme selbst, sondern nur für ihre (bezw. des bewegten Wärmestoffs) Wirkungen kennzeichnend ist.

Was Kant entwickelt, ist also durchaus nicht etwa eine Abart der Vibrationstheorie, sondern eine ausgesprochene Stofftheorie, die nur dem unleugbaren Zusammenhang zwischen Wärme und Bewegung, wie er vor allem in der Erzeugung von Reibungswärme klar zutage tritt, dadurch gerecht zu werden sucht, daß sie die Bewegung des Wärmestoffs als die conditio sine qua non und als das eigentlich Charakteristische hinstellt. Ähnliche Ansichten trafen wir bei vielen Vertretern der Stofftheorie, so bei Wolff, Hamberger, Boerhaave, v. Musschenbroek, Euler, Nollet, Krüger, Crusius, le Cat, Segner, Winkler, Erxleben. Ja, man kann sagen: die Wucht der Tatsachen ist so groß, daß jeder Anhänger jeder Stofftheorie, wie er sie auch im Einzelnen gestalten möge, sich genötigt sieht, nicht vom ruhenden, sondern vom irgendwie bewegten Wärmestoff seine spezifischen Wirkungen abzuleiten.

Daß auch Kant das tut, ist also kein Grund, ihn mit der Vibrationstheorie in Verbindung zu bringen und als einen Vorläufer der modernen mechanischen Wärmetheorie zu betrachten. Er ge-

---

1) Über Rumford und Davy vgl. G. Berthold: Rumford und die mechanische Wärmetheorie 1875 S. 39 ff., R. Rühlmann: Handbuch der mechanischen Wärmetheorie 1885 II 886 ff., F. Rosenberger: Geschichte der Physik 1887—90 III 60 ff.

hört vielmehr dem entgegengesetzten Lager an. Und es ist auch sonst, wie mein Werk über „Kant als Naturwissenschaftler“ ausführlich nachweisen wird, kein Grund vorhanden, von den Meditationes de igne viel Aufhebens zu machen. Sie stellen ein ziemlich mäßiges Produkt dar, das keinerlei neue durchgreifende Gedanken enthält und das auch die Einzelprobleme, die es behandelt, an keinem Punkt wirklich fördert.

Kants Verdienste um die Naturwissenschaft liegen auf ganz anderm Gebiet: nicht in seiner Wärme- und Äthertheorie, sondern vor allem in seiner Kosmogonie, seiner Theorie der Winde und seiner Lehre von den Faktoren, die verlangsamend oder beschleunigend auf die Erdrotation einwirken, sodann in dem Hinweis auf die Bedeutung des abfließenden Wassers für die Oberflächengestaltung der Erde und in dem Grundgedanken seiner Rassentheorie mit ihrer starken Betonung der die Vererbung bestimmenden Keime und natürlichen Anlagen.

Überall da zeigt sich die Größe seines Genies im hellsten Licht. Er ist zwar weit davon entfernt, ein eigentlich naturwissenschaftlicher Geist zu sein: weder liegt ihm die experimentelle Betätigung, noch genügen seine mathematischen Kenntnisse und Fertigkeiten zur mathematischen Behandlung schwierigerer naturwissenschaftlicher Fragen. Ja, man muß noch weiter gehen und sagen: trotz reicher Einzelkenntnisse und trotz wiederholter Vorlesungen über Mathematik und theoretische Physik[1]) war und blieb er doch Zeit seines Lebens in naturwissenschaftlichen Dingen ein Dilettant, und die Schattenseiten eines solchen Dilettantismus machen sich auch bei ihm nicht selten bemerkbar.

Aber andrerseits ist er ein Dilettant von wahrhaft großem Genie, ausgezeichnet durch eine ungewöhnliche Verbindung schärfsten abstrakten Denkens mit einer ausgesprochenen Gabe der Intuition, von ungemeiner Vielseitigkeit der Interessen und einem Überblick über die verschiedensten Gebiete, um den ihn mancher Fachgelehrte hätte beneiden können. Und was uns am Genie so oft entgegentritt, das trifft auch bei Kant zu: er liebt es, auf einer hohen Warte mit weiter Aussicht zu stehn. Die Ideen waren seine Leidenschaft, beständig brütete er über ihnen, wie er es selbst einmal ausdrückt (A. A. X^2 397).

---

1) Jene hat er 14 mal, diese mehr als 20 mal angekündigt. Vgl. E. Arnoldt: Gesammelte Schriften 1909 V 338 f.

Und so vermochte er, als Ausnahmegeist, trotz seines Dilettantismus, die Naturwissenschaft mit weitumspannenden Ideen und kühnen Synthesen zu befruchten und neue, überraschende Gesichtspunkte in sie einzuführen. Seine stark entwickelte analytische Fähigkeit erlaubte ihm tiefe Blicke in schwer übersehbare und zerlegbare Verhältnisse, und eine seltene Kraft der Synopsis ließ ihn weit Getrenntes, scheinbar Zusammenhangsloses zusammenschaun und in innere Verbindung bringen.

Zur Analysis des Relativitätsbegriffs.

Eine Skizze.

Von **Heinrich Scholz**, Kiel.

Es gibt ein- und mehrdimensionale Begriffe. Der Relativitätsbegriff gehört zu den mehrdimensionalen. Die folgende Skizze ist ein Versuch, ihn nach seinen wichtigsten Dimensionen zu analysieren.

1.

Wir beginnen mit einem Ausspruch Lotzes. In § 318 seiner Logik stoßen wir auf die schönen Worte: „Wir alle sind überzeugt, in dem Augenblick, in welchem wir den Inhalt einer Wahrheit denken, ihn nicht erst geschaffen, sondern nur ihn anerkannt zu haben. Auch als wir ihn nicht dachten, galt er und wird gelten, abgetrennt von allem Seienden, von den Dingen sowohl als von uns, und gleichviel, ob er je in der Wirklichkeit des Seins eine erscheinende Anwendung findet, oder in der Wirklichkeit des Gedachtwerdens zum Gegenstand einer Erkenntnis wird. So denken wir alle von der Wahrheit, sobald wir sie suchen und suchend vielleicht ihre Unzugänglichkeit für jede wenigstens menschliche Erkenntnis beklagen. Auch die niemals vorgestellte gilt nicht minder, als der kleine Teil von ihr, der in unsere Gedanken eingeht“ (Ausgabe von Misch S. 515).

Was Lotze hiermit sagen will, ist grundsätzlich klar. Er will den Wahrheitsbegriff, in selbständiger Fortspinnung tiefer und urwüchsiger platonischer Gedanken, gegen den Subjektivismus schützen und auf die Stufe emporheben, auf der er über alle Relativierungsversuche erhaben ist. An dieser Tendenz kann kein Zweifel sein. Eher schon kann man sich über den genauen Sinn gewisser Einzelheiten den Kopf zerbrechen. Was es heißt, daß der Inhalt einer Wahrheit „in der Wirklichkeit des Seins eine erscheinende Anwendung findet“, ist schwer, vielleicht überhaupt nicht deutlich zu sagen.

Aber lassen wir solche Nebensachen bei Seite. Es handelt sich hier nicht um Fragen der Einkleidung, sondern um den Kern und die Sache selbst. Es handelt sich um jene Tendenz zur Autonomisierung des Wahrheitsbegriffes, die ganz eindeutig in Lotzes Ausspruch hervortritt. Um Mißverständnisse auszuschließen, schicken wir die ausdrückliche Bemerkung voraus, daß diese Tendenz als solche auch nach unserer Auffassung nicht Gegenstand der Kritik werden kann. Sie fällt mit der Ehrfurcht vor der Wahrheit zusammen und ist der Ausdruck einer intellektuellen Gesinnung, deren Existenz die Voraussetzung jeder ernsten logischen Analysis bildet.

Um so nachdrücklicher wird die Kritik sein müssen, die wir an Lotzes Gedankenführung zu üben haben. Er spricht, um es kurz zu sagen, von Wahrheiten an sich. Er redet von Wahrheiten, die gelten sollen, auch wenn sie nie und von niemandem gedacht werden. Er verlegt — so wird man sich ausdrücken dürfen — geradezu das Wesen der Wahrheit in ihre Unabhängigkeit von der Tatsache ihres Gedacht- oder Anerkanntwerdens. Wie den platonischen Ideen ein „Sein“ zukommt, das von dem Akt ihres Erfaßtwerdens ganz unabhängig ist, so verhält es sich nach Lotzes bekannter Auffassung nicht nur mit jenen viel erörterten Gebilden der platonischen Spekulation, sondern mit der Wahrheit überhaupt. Ja, die platonischen Ideen sind nach Lotze bekanntlich nichts anderes als die Stellvertreter derjenigen Gebilde, die wir heute als Wahrheiten bezeichnen, wie andererseits der platonische Seinsbegriff das genaue Äquivalent unseres Geltungsbegriffes sein soll.

Es ist hier nicht der Ort, in eine Kritik der Lotzeschen Plato-Auffassung einzutreten. Wir begnügen uns vielmehr an dieser Stelle mit der Andeutung der beiden Hauptgesichtspunkte, die ihre Ablehnung notwendig machen. Erstens ist die platonische Idee das Korrelat eines Begriffs, während die Lotzesche Wahrheit in jedem Falle das Korrelat eines Urteils ist. Zweitens kann sich das „Sein“ der platonischen Ideen schon deshalb nicht in ihrem Gelten erschöpfen, weil die Geltung einer Idee eine Sache ist, bei der man sich überhaupt nichts denken kann. Denken kann man sich nur etwas bei der Geltung eines Urteils über eine Idee; und wenn man, nachlässig genug, gleichwohl von der Geltung einer Idee spricht, so meint man tatsächlich stets die Geltung des Urteils über diese Idee. Aber dieses Urteil ist nicht selbst die Idee, über die im Urteil geurteilt wird, sondern eine Prädikation der Idee, also etwas, was die Idee immer schon zur Voraussetzung

hat und von dieser logisch durchaus verschieden ist. Ich kann dem platonischen Urteil, daß es ein an sich Schönes gibt und daß die schönen Dinge auf Erden nur durch die mystische Gegenwart dieses an sich Schönen selbst schön werden oder schön sind, Geltung zuschreiben oder auch nicht. Aber es hat schlechterdings keinen Sinn, von einer Geltung des an sich Schönen zu sprechen, während es einen sehr bestimmten Sinn hat, dem an sich Schönen mit Plato eine übersinnliche Existenz zuzuschreiben.

Eine ganz andere Frage ist es, ob diese Zuschreibung haltbar ist und wie man sie etwa umformen müßte, um ihr Haltbarkeit zu verleihen. Aber ganz unabhängig von dieser Frage, die hier nicht diskutiert werden kann, ist die Tatsache, daß die platonische Redeweise vom Fürsichsein der Ideen eine wohlbestimmte Bedeutung hat, und daß dieses Fürsichsein schon deshalb nicht in ein Lotzesches Gelten aufgelöst werden darf, weil dadurch nicht nur der platonische Sinn, sondern überhaupt jeder deutlich angebbare Sinn verschwindet. Es ist fast seltsam, daß man das aussprechen muß, nachdem so viel Scharfsinn und Geisteskraft an den Ausbau der Lotzeschen Lehre gewendet worden ist; aber der Tatbestand selbst ist unwidersprechlich, und es bedarf, wie mir scheint, nur des energischen Versuchs, sich bei der Geltung einer Idee etwas Bestimmtes denken zu wollen, um entweder einzusehen, daß man sich nichts dabei denken kann, oder zu finden, daß tatsächlich in jedem genau geprüften Falle statt der Geltung der Idee vielmehr die Geltung des Urteils über sie gemeint ist.

Aber wir haben es hier eigentlich nicht mit Lotzes Plato-Auffassung zu tun, sondern mit der Tendenz seiner Wahrheitslehre. Die Kritik seiner Plato-Interpretation gehört lediglich insofern hierher, als sie den Geltungsbegriff betrifft. Wir haben gefunden, daß Lotze diesen Begriff auf die platonischen Ideen in einer Weise anwendet, die bei aller Hochachtung, die wir ihm schuldig sind, nur als unklar bezeichnet werden kann. Es ist a priori zu vermuten, daß auch der Geltungsbegriff, der das Wesen der Wahrheit erleuchten soll, nicht einwandfrei ist.

Diese Vermutung trifft zu. Die durch die Lotzesche Geltungslehre erstrebte Autonomisierung der Wahrheit, ihre Loslösung von allen Relationen, läßt sich in dieser Form keinesfalls aufrecht erhalten. Wir zeigen das zunächst durch eine kurze Analyse des Geltungsbegriffes. Was wollen wir denn eigentlich sagen, wenn wir einer Wahrheit Geltung zuschreiben? Wenn wir etwas Be-

stimmtes damit ausdrücken wollen, und nicht gedankenlos Worte gebrauchen, über deren Sinn wir uns selbst im Unklaren sind, so kann nur eine einzige Absicht in Betracht kommen. Wir können damit nur sagen wollen, daß diese Wahrheit von jedem urteilsfähigen Subjekt, das sie vernimmt, anerkannt werden müsse. Wir wollen damit zum Ausdruck bringen, daß es niemandem freistehe, auch anders zu urteilen, wenn er nicht mit der Wahrheit spielen oder sich selbst aus der Vernunft heraussetzen will. Das meinen wir allerdings, wenn wir im strengen und vollen Sinne des Wortes von der Geltung einer Wahrheit sprechen; aber keinesfalls meinen wir mehr. Vor allem denken wir nicht daran, von der Existenz vernehmender und urteilsfähiger Subjekte in diesem Zusammenhange abzusehen. Im Gegenteil, wir setzen sie auf das bestimmteste voraus. Ja, wir müssen sie voraussetzen; denn wir würden von Geltung gar nicht sprechen können, wenn es nicht vernehmende und urteilsfähige Subjekte gäbe, auf die der Geltungsanspruch sich bezieht. Das Gelten ist stets ein Gelten für jemanden, für ein Subjekt, das imstande ist, den Inhalt dessen, was gelten soll, zu vernehmen. Gäbe es keine solchen Subjekte, so könnte es auch kein Gelten geben; denn das Gelten ist schlechthin gleichbedeutend mit der Forderung, anerkannt zu werden, und eine Anerkennung ohne anerkennende Subjekte ist ein Unding, das sich durch sich selber erledigt. Der Geltungsbegriff ist mithin ein charakteristischer Relationsbegriff; er hat das Dasein vernehmender und anerkennungsfähiger Subjekte zur Voraussetzung.

Zu einem ähnlichen Ergebnis führt die Analyse des Wahrheitsbegriffes. Was verstehen wir unter Wahrheit? Wenn ich recht sehe, kommen für eine prinzipielle Erörterung, die auf Nebendinge nicht eingehen kann, zwei Grundbedeutungen in Betracht. Zunächst verstehen wir unter Wahrheit eine Urteilsqualität. Wahrheit in diesem primären Sinne ist gleichbedeutend mit dem Merkmal des Wahrseins. In diesem Sinne sprechen wir alle von der Wahrheit eines Urteils oder Urteilskomplexes, gleichviel, worauf er sich im übrigen bezieht. Wir können sogar, wenn es nötig ist, von der Wahrheit einer Wahrheit sprechen. Hier tritt der Wahrseinscharakter des Wahrheitsbegriffs in seiner primären Bedeutung besonders greifbar hervor.

Es zeigt sich an dieser Stelle aber auch noch etwas anderes.

Wir würden von der Wahrheit einer Wahrheit nicht sprechen können, wenn der Wahrheitsbegriff nicht noch eine zweite, sekundäre Bedeutung hätte. Unter Wahrheit verstehen wir nicht nur die Qualität eines Urteils, sondern im erweiterten Sinne auch ein Urteil von bestimmter Qualität, nämlich der Qualität des Wahrseins. Jedes mit der Wahrseinsqualität behaftete Urteil, genauer jeder Urteilsinhalt, dem das Prädikat des Wahrseins zukommt, hat in diesem Sinne als Wahrheit zu gelten. Ein Beispiel. Leibnizens berühmte Unterscheidung zwischen *vérités de fait* und *vérités de raison* bestätigt unsere Deutung aufs Beste. Es handelt sich um die Unterscheidung zweier Urteilsklassen, genauer zweier Klassen von Urteilsinhalten, die beide auf das Merkmal des Wahrseins Anspruch erheben können. Man könnte auch an Lessings Unterscheidung von zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten erinnern, wenn sich bei genauerer Analyse nicht zeigte, daß die zufälligen Geschichtswahrheiten Lessings nur ein aus Gründen dialektischer Symmetrie gewählter, logisch inkorrekter Ausdruck für zufällige Geschichtstatsachen sind. An sich können diese zufälligen Geschichtswahrheiten nur als wahrheitsgemäße Aussagen über geschichtliche Tatbestände interpretiert werden, die ihrerseits mit dem Charakter der Zufälligkeit behaftet sind.

Wahrheiten in diesem sekundären Sinne — sekundär, weil auf einer Erweiterung des primären Wahrheitsbegriffes beruhend — können jederzeit im Plural vorkommen. Es gibt, wie schon bemerkt wurde, so viele Wahrheiten, wie es Urteilsinhalte mit dem Merkmal des Wahrseins gibt. Vergleichen wir hiermit den primären Wahrheitsbegriff, so tritt uns seine Eigenart auch sprachlich entgegen. Wahrheit im primären Sinne, also in Identität mit dem Charakter des Wahrseins, erträgt keinen Plural; sie ist an die Singularform gebunden.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Bedingungen festzustellen, denen ein Urteil genügen muß, um wahr zu sein. Nicht einmal darnach kann hier gefragt werden, was wir unter der Wahrheit eines Urteils eigentlich verstehen. So viel steht fest: zu den unantastbaren Elementen dieses prädikativen Wahrheitsbegriffes, wie wir ihn kurz nennen können, gehört das Moment der Anerkennungswürdigkeit[1]). Wir könnten statt dessen auch von

1) Hieraus ergibt sich eine wichtige Folgerung. Wenn einerseits die Geltung (siehe oben S. 372), andrerseits die Wahrheit eines Urteils durch seine Aner-

Normgemäßheit sprechen. Wir ziehen den Ausdruck „Anerkennungswürdigkeit“ vor, weil er einen Irrtum ausschließt, der sich an den Begriff der Normgemäßheit leicht anhängt und auf dem Umweg über diesen zu großen Verwirrungen führen kann. Man glaubt, von Normen sprechen zu dürfen, die gelten, auch wenn sie von niemandem anerkannt werden; und man schließt aus der Unabhängigkeit der Norm von der Tatsache ihres Anerkanntwerdens auf die weitere Unabhängigkeit von der Tatsache ihres Erlebtwerdens. Hierin, in dieser radikalen Relationslosigkeit, soll sich der sogenannte absolute Charakter aller echten Normen offenbaren.

Es sei, daß es wirklich Normen gibt, deren Geltung völlig unabhängig ist von der Tatsache ihrer praktischen Anerkennung. Dann werden sie wenigstens theoretisch in irgend einem Umfange anerkannt sein müssen, um sich als Normen behaupten zu können. Ganz undenkbar aber sind Normen, die von niemandem vernommen werden, an niemanden ergehen, und dennoch nicht aufhören, Normen zu sein.

Selbst um eine Norm übertreten oder auch nur überhören zu können, muß man sie jedenfalls zuvor vernommen haben. Sonst wird der ganze Ausdruck sinnlos. Und wenn wir uns fragen, was es heißt, eine Norm als Norm vernehmen, so wird die Antwort lauten müssen: es heißt, sie als etwas vernehmen, was der Anerkennung wert oder, Kantischer gesprochen, der Anerkennung würdig ist.

Wir haben es in diesem Zusammenhange nur mit den logischen Normen zu tun. Wenn die Wahrheit eines Urteils auf seiner logischen Normgemäßheit beruht, so wird sie gleichzeitig irgend-

---

kennungswürdigkeit definiert werden muß — ob sie sich in ihr erschöpft, ist eine Frage, die wir hier offen lassen —, so müssen Urteilsgeltung und Urteilswahrheit jedenfalls im Prinzip zusammenfallen. Da nun der Wahrheitsbegriff unstreitig dem Geltungsbegriff an Faßbarkeit weit überlegen ist und gehaltlose Spekulationen sich in der Analysis des Wahrheitsbegriffes viel schneller offenbaren als im Geltungsbegriff, so liegt es im Interesse der Logik, daß die Geltungslehre aus ihrer Isolierung zurückgenommen und in die Wahrheitslehre eingeschmolzen wird. Die Analysis des Wahrheitsproblems hat unter dem Übergewicht der Geltungslogik unverhältnismäßig gelitten und könnte sich mit Recht über einen Mangel an guter Behandlung beklagen. — Eine schöne Ausnahme — die einzige, die ich kenne — macht in dieser Hinsicht die Erkenntnislehre von Moritz Schlick. Bolzanos bedeutungsvolle Ansätze — bedeutungsvoll trotz der scharfen Kritik, die sie durch ihren Absolutismus herausfordern — sind, so weit ich sehe, von niemandem fortgeführt worden.

wie in seiner Anerkennungswürdigkeit bestehen müssen. Sie setzt also jedenfalls Subjekte voraus, die das Urteil mit seinem Anspruch auf Anerkennungswürdigkeit vernehmen können und im wünschenswerten Falle nicht nur vernehmen, sondern sich aneignen. Der prädikative Wahrheitsbegriff ist also ein unanfechtbarer Relationsbegriff. Er setzt das Dasein eines vernehmenden, urteilsfähigen Subjektes voraus.

Dasselbe Ergebnis liefert die Analyse des zweiten, judikativen Wahrheitsbegriffes, wie wir ihn kurz nennen wollen. Wahrheit im judikativen Sinne soll jeder Urteilsinhalt sein, dem das Merkmal des Wahrseins zukommt. Analysieren wir diesen Begriff genauer, so ergibt sich folgendes Resultat. Es ist klar, daß ein Urteilsinhalt nur dann eine Wahrheit, also Träger des Wahrseinsmerkmals sein kann, wenn er zuvor irgendwie als Urteilsinhalt existiert. Mit der Aufhebung des denknotwendigen Subjektes verschwindet notwendig auch das Prädikat. Ein nicht existierender Urteilsinhalt kann schlechterdings keine Wahrheit sein. Ist aber die Urteilsexistenz die notwendige Voraussetzung dafür, daß es überhaupt Wahrheiten gibt, so stoßen wir wieder auf das urteilserzeugende Subjekt. Der Wahrheitsbegriff ist also auch in seiner judikativen Funktion ein echter Relationsbegriff. Er setzt nicht nur, wie der prädikative, das Dasein eines urteilsvernehmenden Subjektes, sondern auch die Existenz eines urteilserzeugenden Subjektes voraus.

Die Anwendung auf Lotze ergibt sich von selbst. Lotze zielt mit seinem schönen Ausspruch auf das Ideal der vollkommenen Relationslosigkeit. Dieses Ideal vermag der Prüfung an keiner Stelle standzuhalten. Weder der Begriff der Geltung, noch der Begriff der prädikativen, noch der der judikativen Wahrheit kann seines Relationscharakters entkleidet werden, ohne den angebbaren Sinn zu verlieren, der ihm allein ein logisches Existenzrecht verleiht. Geltung ist stets Geltung für ein urteilendes Subjekt; Wahrsein stets Wahrsein für ein Subjekt, das den Wahrheitsanspruch zuvor vernommen hat oder sich im Besitz eines Wahrheitskriteriums befindet; Wahrheit im inhaltlichen Sinne stets Wahrheit für ein Subjekt, das den als wahr charakterisierten Urteilsinhalt entweder erzeugt oder denkend nachgeschaffen hat.

Aber hat Lotze nicht recht, wenn er daran erinnert, daß wir alle überzeugt sind, in dem Augenblick, in welchem wir den Inhalt einer Wahrheit denken, ihn nicht erst geschaffen, sondern nur ihn

anerkannt zu haben? Wir fragen zunächst: was ist Inhalt einer Wahrheit? Es kann nur ein Urteilsinhalt gemeint sein, dem das Merkmal des Wahrseins zukommt. Prüfen wir diesen Urteilsinhalt genauer, so werden wir ihn allerdings erst geschaffen haben müssen, ehe von seiner Wahrheit die Rede sein kann. Es versteht sich, daß dieses Schaffen kein ursprüngliches Erzeugen zu sein braucht. Es kann auch, wie schon angedeutet wurde, ein bloßes Nachschaffen sein. Das ändert nichts an der Tatsache, daß hier die Tätigkeit des Subjekts in einem konstitutiven Sinne gefordert wird. Wir wiederholen: ein Urteil kann erst wahr sein, wenn es als Urteil existiert.

Das freilich ist Lotze zuzugeben: mit dem Urteilsinhalt als solchem wird lediglich die notwendige, aber durchaus noch nicht die hinreichende Bedingung, wenn ich diese schönen Begriffe der Mathematik hier einsetzen darf, seines Wahrseins geschaffen [1]). Die Wahrheit eines Urteils hängt vielmehr handgreiflich von Bedingungen ab, die ihrerseits von der Tatsache seines Gefälltwerdens ganz unabhängig sind. Aber auch diese Wahrheitsbedingungen haben, wenn man sie scharf durchdenkt, das Dasein eines denkenden Subjekts zur Voraussetzung. So wenig sie durch das Denken allein geschaffen werden — daß auch das Denken an ihrer Hervorbringung teilnimmt, ja sehr stark beteiligt sein kann, lehrt ein Blick auf die Axiomensysteme der axiomatisierten Wissenschaften — so treten diese Bedingungen doch jedenfalls erst im Denken und durch das Denken hervor. Sie sind also allerdings nicht durch das Denken erzeugt — wenigstens

---

1) Die notwendige Bedingung ist die Möglichkeitsbedingung, d. i. die Vorausetzung, unter der eine gewisse Folge überhaupt erst eintreten kann. „Wenn A nicht ist, ist auch B nicht". Die hinreichende Bedingung ist die Voraussetzung dafür, daß eine gewisse Folge stets eintritt. „Wenn A ist, muß auch B sein."

Ist A nur die notwendige Bedingung von B, so ist B mit A noch nicht notwendig gesetzt. Ist A nur die hinreichende Bedingung von B, so ist A mit B noch nicht notwendig gesetzt. Ist A die notwendige und hinreichende Bedingung von B, so sind A und B notwendig zugleich miteinander gesetzt. Das Verhältnis von A und B ist dann umkehrbar eindeutig (in der Sprache der Mathematik: ein-eindeutig): Wenn A, dann B; und wenn B, dann A.

So ist die Stetigkeit einer Kurve an der Stelle x zwar die notwendige, aber keineswegs die hinreichende Bedingung ihrer Differenzierbarkeit. Hierzu ist bekanntlich erforderlich, daß nicht nur die Kurve, sondern auch ihre Tangente an der betreffenden Stelle stetig ist.

nicht in einer gewissen, uns hier interessierenden Dimension —; aber sie sind schlechterdings erst im Denken präsent und setzen es in diesem Sinne voraus. Ohne Denken keine Denkvoraussetzungen, folglich auch keine Wahrheit im Sinne des Wahrseins, d. i., wie wir hier einmal sagen können, in Übereinstimmung mit den Voraussetzungen alles sinnvollen Denkens.

Lotze will offenbar zwei Dinge zugleich zum Ausdruck bringen. Einmal, daß wir uns dessen bewußt sind, die Wahrheit einer Wahrheit nicht erst dadurch hervorzubringen, daß wir jene Wahrheit denken. Zum andern, daß wir die Wahrheit einer Wahrheit nicht willkürlich zu erzeugen vermögen. Diese beiden, an sich durchaus sinnvollen Tendenzen sind aber höchst unglücklich in einen Satz zusammengedrängt, der in seiner Lotzeschen Formulierung keinesfalls aufrecht erhalten werden kann. Was heißt es denn, daß wir uns bewußt sind, in dem Augenblick, in welchem wir den Inhalt einer Wahrheit denken, ihn nicht erst geschaffen, sondern nur ihn anerkannt zu haben? Ihn, nämlich den Inhalt einer Wahrheit, schaffen wir doch unfraglich in dem Augenblick, indem wir ihn denken. Was wir nicht schaffen, oder wenigstens nicht willkürlich schaffen können, ist die Wahrheit des denkend erschaffenen Urteilsinhaltes selbst. Lotze verwechselt hier offenbar zwei Dinge: den Urteilsinhalt in Identität mit der „Wahrheit“, also die Wahrheit im judikativen Sinne, und die Wahrheit des Urteilsinhaltes, also die Wahrheit im prädikativen Sinne. Um sich korrekt auszudrücken, hätte er wenigstens sagen müssen: Wir betrachten die Wahrheit eines Urteilsinhaltes als etwas, was wir nicht willkürlich schaffen können, sondern was wir unabhängig von aller Willkür denkend erleben, so oft wir einen solchen Urteilsinhalt erzeugen.

Der Schatten, der auf diesen Eingangssatz fällt, dehnt sich auf den ganzen Gedankengang aus. Noch ein zweites Mal spricht Lotze von dem Inhalt einer Wahrheit, wo er die Wahrheit eines Urteilsinhaltes meint. Aber auch mit dieser Korrektur hält sein Ausspruch der Prüfung noch nicht stand. Er lautet mit unserer Korrektur: „Auch als wir ihn (den Urteilsinhalt mit dem Wahrheitsprädikat) nicht dachten, galt sie (nämlich die Wahrheit dieses Urteilsinhaltes; Lotze sagt in Folge seiner Verquickung der beiden Wahrheitsbegriffe: galt er, der Urteilsinhalt mit dem Wahrheitsprädikat) und wird gelten, abgetrennt von allem Seienden, von den Dingen sowohl als von uns. Auch die niemals vorgestellte

Wahrheit gilt nicht minder, als der kleine Teil von ihr, der in unsere Gedanken eingeht".

Diese Sätze lassen sich nicht aufrecht erhalten. Es ist unmöglich, von einem Urteilsinhalt zu sprechen, dessen Wahrheit auch dann gilt, wenn er von niemandem gedacht wird. Ein ungedachter Urteilsinhalt ist ein ungedachtes Gedachtes, mithin ein Ding, das sich selber aufhebt. Was im Sinne des Wahrseins gelten will, muß unter allen Umständen zuvor gedacht sein; es würde sonst nicht wahr sein können. Diese schlichte, fast triviale Bemerkung muß hier noch einmal hervorgehoben werden, weil sie eine Grundvoraussetzung ausspricht, die immer wieder übersehen worden ist.

Also wäre der Pythagoreische Lehrsatz erst dadurch wahr geworden, daß Pythagoras oder vielmehr der Unbekannte, dessen Name in der späteren Überlieferung durch den des Pythagoras verdrängt worden ist, ihn aufgestellt und bewiesen hat? Wir sind auf diese Gegenfrage gefaßt. Es ist nicht schwer, sie von unseren Voraussetzungen aus zu beantworten. Selbstverständlich kann die Wahrheit des pythagoreischen Lehrsatzes nicht von der Person des Pythagoras oder des eigentlichen Entdeckers, den wir nicht kennen, abhängen. Sie hängt vielmehr von der sinnvollen Anwendung gewisser Axiome ab, die im Euklid zu finden sind. Aber er wäre auch heute noch nicht wahr, wenn er nicht irgendwann einmal aufgestellt und bewiesen worden wäre. Wer das gemacht hat, ist freilich gleichgültig, und wir haben absichtlich das Beispiel des Pythagoras gewählt, weil wir hier den Entdecker tatsächlich nicht kennen. Aber daß diese Entdeckung einmal geschehen ist, ist für die Gültigkeit des Pythagoras allerdings von entscheidendem Belang. Denn wenn er nicht als Urteilsinhalt existierte, könnte er schlechterdings auch nicht gelten. Wir greifen, um uns klar auszudrücken, auf die Unterscheidung von notwendigen und hinreichenden Gültigkeitsbedingungen zurück. Dann werden wir Folgendes sagen können: so wenig die Aufstellung und der Beweis dieses Satzes durch irgend einen Geometer des fünften Jahrhunderts die hinreichende Bedingung seiner Gültigkeit ist, so sehr ist sie die notwendige Bedingung derselben. Und es hat einen guten Sinn zu sagen, daß der Pythagoras erst durch seine Entdeckung wahr geworden ist, insofern er vor dieser nicht existierte, also gar nicht wahr sein konnte. Wer anders urteilt, muß zu Wahrheiten greifen, die in erhabener Unabhängigkeit von der Tatsache ihres Gedachtwerdens in irgend

einem intelligiblen Raum existieren und irgend wann durch das menschliche Denken ergriffen werden oder auch nicht. Dies führt aber, bei aller Sublimierung, die wir als selbstverständlich voraussetzen, schließlich auf einen mythischen Wahrheitsbegriff, und ebenso auf eine Theorie der Erkenntnisgewinnung, die nur als haptisch bezeichnet werden kann [1]).

Es ist also jedenfalls ausgeschlossen, mit Lotze zu sagen, auch die niemals vorgestellte Wahrheit gelte nicht minder, als der kleine Teil von ihr, der in unsere Gedanken eingeht. Wahrheiten werden überhaupt nicht vorgestellt, sondern gedacht; aber das ist hier eine Nebenbemerkung, bei der wir uns nicht aufhalten wollen. Unser Widerspruch richtet sich vielmehr gegen die ungedachten Wahrheiten, die dennoch gelten sollen; und zwar, wie es zuvor heißt, abgetrennt von allem Seienden, von den Dingen sowohl als von uns. Wir behaupten demgegenüber, und glauben durch unsere Analyse gezeigt zu haben, daß diesen Wahrheiten die beiden notwendigen Bedingungen des Geltens fehlen: das Gedachtwerden auf der einen und das Vernommenwerden auf der anderen Seite.

Der probehaltige Kern der Lotzeschen Ansicht ist offenbar der, daß die Geltung einer Wahrheit nicht davon abhängt, von wem sie gedacht und vernommen wird. Aber es ist gänzlich unzulässig, die Geltung einer Wahrheit davon unabhängig zu machen, daß sie gedacht und vernommen wird. Man schadet einer großen Sache, wenn man sie in edlem Kampf gegen Ehrfurchtslosigkeit und Willkür der Beziehungen beraubt, die ihr als notwendige Existenzbedingungen zukommen.

Der Wahrheits- und ebenso der Geltungsbegriff sind echte

---

1) Die Renaissance des realistischen Wahrheitsbegriffs ist offenbar durch das Vordringen des erkenntnistheoretischen Idealismus begünstigt worden. Mit dem bekannten Bewußtseinsargument hat man sich frei gemacht von den Dingen an sich — als ob das Bewußtsein schon die hinreichende Bedingung für die Existenz einer Sache und nicht vielmehr nur die notwendige Bedingung für das Wissen um ihre Existenz, und als ob der Wirkungszusammenhang der Dinge, der allen unsern Erfahrungen vorausgeht, nichts wäre, was den Namen der Existenz verdient. Nachdem man so mit den Dingen an sich die natürliche Bindung des Bewußtseins verloren hat, sucht man sie in den Wahrheiten an sich wiederzugewinnen. Das heißt: man gibt den Wahrheiten, was den Dingen zukommt, und nimmt den Dingen, was man nach unserer Auffassung vielmehr den Wahrheiten absprechen muß: das Sein an sich.

Aus diesen Andeutungen geht hervor, daß der im Text vertretene idealistische Wahrheitsbegriff sich sehr wohl mit einer realistischen Erkenntnistheorie

Relationsbegriffe[1]). Sie deuten auf einen Relativitätsbegriff hin, der völlig sui generis ist, und mit dem Subjektivismus, mit dem er immer wieder verwechselt wird, nicht das Geringste gemein hat. Wir wollen ihn den erkenntnistheoretischen Relativitätsbegriff nennen. In diesem erkenntnistheoretischen Sinne ist Relativität gleichbedeutend mit der Abhängigkeit vom Dasein eines urteilsfähigen und vernehmenden Subjektes. Wer diesen Relativcharakter der Wahrheit und Geltung dadurch sicherstellen will, daß er es vorzieht, von ihrem Relationscharakter zu sprechen, handelt durchaus in unserem Sinne. Vielleicht gewöhnt man sich auch daran, im adjektivischen Sprachgebrauch zwischen relativ und relationell (nach Analogie rationell) zu unterscheiden. Den Begriffen der Wahrheit und Geltung würde alsdann kein relativer, sondern ein relationeller Charakter zukommen; aber diese gewiß nicht zu unterschätzende Differenzierung darf keinesfalls dazu verführen, diesen Begriffen das Lotzesche Merkmal der Relationslosigkeit zu erteilen.

2.

Der erkenntnistheoretische Relativitätsbegriff wird nicht nur im vorphilosophischen Sprachgebrauch, sondern auch in der philosophischen Analysis fort und fort mit einem anderen verwechselt,

---

verbinden kann. Realistisch nenne ich jede Erkenntnislehre, die die Autonomie oder Bewußtseinsunabhängigkeit der Erfahrungsinhalte gegenüber der intellektuellen, durch das Denken geschaffenen Erfahrungsform betont. Ein bewußtseinsunabhängiger Erfahrungs-, also Bewußtseinsinhalt ist kein Widerspruch in sich selbst, sobald es sich um dingliche Inhalte handelt, die sich in der Tatsache ihres Gedacht- oder Erlebtwerdens offenbar nicht erschöpfen.

1) Der scharfsinnige Bolzano war einsichtig genug, um seinen „Wahrheiten an sich“ diesen notwendigen Relationscharakter wenigstens nachträglich dadurch zu verschaffen, daß er sie dem göttlichen Geiste als Erkenntnisinhalte zuordnete (Wissenschaftslehre § 19). Die metaphysische Logik Bolzanos ist das einzige konsequente, folglich annehmbare System einer transzendentalen Wahrheitslehre. Sie hat vor der Lotzeschen den Vorzug der Widerspruchslosigkeit, vor der späteren Geltungslogik auch noch den der Furchtlosigkeit vor dem Metaphysischen voraus. Alle eigentlichen „Wahrheiten an sich“ haben den *intellectus divinus* zum denknotwendigen Korrelat. Wer mit Bolzano von dieser Voraussetzung ausgeht, schafft eine neue Konstellation, über die nur auf Grund einer fundierten Stellungnahme zur Metaphysik geurteilt werden kann. Die Kritik des Textes richtet sich lediglich gegen die metaphysisch entwurzelten „Wahrheiten an sich“, die in den Gedankengängen der neueren Geltungslogik auftreten.

der scharf von ihm unterschieden werden muß. Wir können ihn den perspektivistischen Relativitätsbegriff nennen. Er verdient diesen Namen insofern, als er in seiner allgemeinsten Gestalt am besten durch den philosophisch erweiterten Begriff der Perspektive definiert wird. Gleich dem erkenntnistheoretischen Relativitätsbegriff hat er das Dasein eines auffassenden und urteilsfähigen Subjektes zur Voraussetzung. Er enthält also den erkenntnistheoretischen Relativitätsbegriff in sich und kann ohne diesen gar nicht gedacht werden. Aber er greift in seiner eigentümlichen Bedeutung höchst charakteristisch über diesen hinaus. Denn die Abhängigkeit, die er zum Ausdruck bringt, ist nicht nur die Abhängigkeit vom Dasein eines auffassenden und urteilsfähigen Subjektes, sondern die Abhängigkeit von seinem Standort oder Gesichtskreis; und zwar einem Standort oder Gesichtskreis, der dadurch näher gekennzeichnet ist, daß er als ein vielfältig wechselnder gedacht wird oder wenigstens gedacht werden kann.

Die Accente, die auf diesen Bestimmungen liegen, sind für den perspektivistischen Relativitätsbegriff so wesentlich, daß das Band, das ihn mit dem erkenntnistheoretischen Relativitätsbegriff verbindet, im Bewußtsein des urteilenden Subjektes ganz und gar zurücktreten kann. Es ist hier ähnlich, wie mit dem Begriff des Menschen in seiner anthropologischen und seiner geschichtswissenschaftlichen Bedeutung. Unstreitig setzt der Historiker den anthropologischen Begriff des Menschen in seiner Analysis stillschweigend voraus. Aber das, was ihn am Menschen eigentlich interessiert, ist nicht das anthropologische Fundament oder Substrat, sondern der Inbegriff der Energien, aus denen sich geschichtliches Leben erzeugt. Dieses Beispiel ist wertvoll; denn es liefert eine Analogie, die uns einen tieferen Einblick in das Verhältnis der beiden Relativitätsbegriffe ermöglicht. So gewiß der zweite den ersten voraussetzt, so wenig wird seine Eigenart durch diesen Zusammenhang beeinträchtigt. Was auf der einen Seite als Steigerung erscheint, die Ausdehnung der Abhängigkeitsbeziehung auf Standort und Gesichtskreis, führt auf der anderen zu einer Distanz, die den perspektivistischen Relativitätsbegriff dem erkenntnistheoretischen gegenüber zu voller Selbständigkeit erhebt.

Die Perspektivität, von der wir hier sprechen, ist ihrer Herkunft nach ein optischer Begriff. Alle optischen Urteile, also

alle Aussagen über groß und klein, hoch und niedrig, nah und fern u. s. f., sind relativ, weil sie perspektivisch bedingt sind.

Es wird erlaubt sein, diesem räumlichen Perspektivitätsbegriff den zeitlichen zur Seite zu stellen. Alle subjektiven Aussagen über die „Dauer“ eines Zeitraums, d. i. über seine „Länge“ oder „Kürze“ sind gleichfalls relativ — diesmal, insofern sie durch die jeweilige Bewußtseinslage des urteilenden Subjektes bedingt sind.

Man kann diesen zeitlichen Perspektivitätsbegriff erweitern. Jedes Zeitalter hat seinen eigentümlichen Gesichtskreis, der es in seinem geistigen und sittlichen Gehalt ebenso bestimmt wie begrenzt. Es war der Irrtum des Rationalismus, zu glauben, daß im Grunde alles zu allen Zeiten möglich sei. Alle Geschichtsforschung im ernst zu nehmenden Sinne ruht auf der Voraussetzung auf, daß es sich nicht so verhält; und was den Rationalismus betrifft, so kann man sagen, er habe durch sein relativitätsverneinendes Grunddogma seine eigene Relativität nur um so deutlicher ausgesprochen.

Wir übergehen die Relativität der Empfindungen und der ihnen zugeordneten Wahrnehmungsurteile, weil sie sich von selber aufdrängt, und heben in dieser allgemeinen Charakteristik nur noch eine Komponente hervor, die wegen ihrer prinzipiellen Bedeutung hier nicht unterdrückt werden darf. Der Perspektivitätsbegriff ist nicht nur einer räumlichen und zeitlichen, sondern auch einer logischen Ausdeutung fähig.

Wir exemplifizieren am Wirklichkeitsbegriff. Was wirklich ist oder so genannt zu werden verdient, hängt in jedem charakteristischen Falle vom Standort des urteilenden Subjektes ab. Wie verschieden ist der Wirklichkeitsbegriff des Psychologen von dem des Physikers! Für den Psychologen ist alles wirklich, was subjektiv erlebt wird; für den Physiker nur das, was sich messen läßt. Was den Metaphysiker seit Plato vom Positivisten unterscheidet, ist sein eigentümliches Wirklichkeitsbewußtsein. Derselbe Unterschied trennt das religiöse Subjekt vom Metaphysiker, wenigstens in allen charakteristischen Fällen, wo beide in der Reinheit ihrer Eigenart so hervortreten, daß eine Differenzierung nicht nur möglich, sondern notwendig wird.

Wenn man auch nur die vier Wirklichkeitsbegriffe betrachtet, die wir hier angedeutet haben, so wird man die ernstesten Bedenken tragen, sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, der mehr als die Gegebenheitskomponente enthält; denn daß diese

und nicht die widerspruchslose Einfügbarkeit in einen bewährten Urteilszusammenhang das Grundmerkmal alles Wirklichen ist, ist deshalb gewiß, weil die mathematischen Urteile, die diesem Einordnungsideal auf das vollkommenste genügen, zweifellos keine Wirklichkeitsurteile sind.

Natürlich ist es ein leichtes Kunststück, die unbequeme Mannigfaltigkeit dieser Wirklichkeitsbegriffe dadurch aus der Welt zu schaffen, daß man die übrigen auf Kosten eines einzigen, etwa des physikalischen, unterdrückt. Aber Philosophie ist das nicht. Die Aufgabe der Philosophie ist eine ganz andere. Fragt man nämlich, woher jene Mannigfaltigkeit stammt, so gibt es nur Eine hinreichende Antwort. Sie stammt aus der Mannigfaltigkeit der Einstellungen, mit denen wir dem Gegebenen gegenübertreten können. Das Integral dieser Einstellungen liefert uns erst den vollen Begriff der menschlichen Entelechie. Der Philosoph hat das stärkste Interesse daran, diesem Begriff nicht auszuweichen. Er ist ein Objekt, das ihn mehr als ein anderes verpflichtet, und an dessen Klärung er mit allen Kräften zu arbeiten hat. Es gibt hier nur einen einzigen Weg. Dieser Weg ist der immer wiederholte Versuch einer Schichtung und Rangordnung dieser konstitutiven Gesichtspunkte. Durchführbar aber ist eine solche Rangordnung nur dann, wenn man den Mut hat, sich einzugestehen, daß jeder zur Geltung zu bringende Gesichtspunkt, an sich betrachtet, relativ ist, und daß ein absoluter Charakter höchstens dem Ganzen zukommen kann.

Wer über diese Dinge nachdenkt, stößt alsbald auf eine weitere Frage, die ihn über die Kategorien des Standortes und Gesichtspunktes hinausführt. Es fragt sich: woher stammen die Einstellungen, die uns zur Bildung des perspektivistischen Relativitätsbegriffs genötigt haben? Die Antwort kann sehr verschieden ausfallen. Wir müssen uns hier damit begnügen, zwei Antworten zu diskutieren, die für die innere Gliederung des perspektivistischen Relativitätsbegriffs von prinzipieller Wichtigkeit sind.

Die Wahl des Standpunktes und das Ausmaß des Gesichtskreises kann von der Lebensverfassung abhängen. Sie kann abhängen von dem Inbegriff der Bedingungen, unter denen ein Menschenleben sich abspielt, und mit der Basis dieses Lebens identisch sein. In diesem prägnanten Falle vertieft sich der perspek-

tivistische Relativitätsbegriff zum konstitutionellen. Der konstitutionelle Relativitätsbegriff bringt also die Abhängigkeit von der Lebensverfassung und den Lebensbedingungen zum Ausdruck. Wir philosophieren hier nicht über das Verhältnis von Lebensverfassung und Lebensbedingung. Wir setzen lediglich voraus, daß die persönliche Lebensverfassung mehr ist, als das Resultat der objektiven Lebensbedingungen, und daß sie selbst eine Lebensbedingung erster Ordnung ist.

Die ungeheure Bedeutung dieses ontologischen Faktors wird niemand übersehen können, der ihn sich einmal zum Bewußtsein gebracht hat. Die ganze Welt der Werturteile rückt ihn uns handgreiflich nahe. Sie ist ohne diesen Faktor überhaupt nicht zu begreifen; und es ist um so auffallender, daß der ernste Versuch gemacht werden konnte, sie nicht nur von dieser Komponente, sondern von allen Relationen zu befreien. Der Wert eines Wertes und dieser selbst soll unabhängig davon sein, ob er erlebt und anerkannt wird oder nicht. Wir erwidern: ein unerlebter Wert ist ebenso undenkbar, wie eine ungedachte Wahrheit und eine unvernommene Norm. Natürlich sind alle echten Werte unabhängig davon, ob sie von irgend einem zufälligen Subjekt als solche erlebt werden oder nicht. Der Wert einer Raffaelschen Madonna, einer Beethovenschen Symphonie, eines Goethischen Gedichtes wird nie dadurch in Frage gestellt werden, daß ein Friesischer Bauer oder ein Galizischer Handelsmann diesen Wert nicht erlebt — auch dann nicht, wenn man ihn darauf aufmerksam macht. Aber was man sich unter einem Wert denken soll, der auch dann nicht aufhört, als Wert zu existieren, wenn er von niemandem erlebt und bejaht wird, ist noch niemals gezeigt worden und wird vermutlich auch nicht gezeigt werden, weil es nicht gezeigt werden kann. Goethe, der es wissen konnte, hat einmal von der Kunst gesagt: sie verschwinde, wenn der Kunstsinn erlischt. Man wird von der Religion, von der Metaphysik, vom Recht, ja von der Moral dasselbe sagen dürfen. Alle die ungeheuren Werte, die in diesen Bereichen investiert sind, verschwinden mit der Menschheit, die sie erlebt. Sie erhalten sich nur durch die Charaktere, in denen sie als gefühlte Werte lebendig sind und denen aus diesem Grunderlebnis die Kraft erwächst, sich mit der Energie des Selbsterhaltungstriebes, ja mit Gefährdung und Hingabe des eigenen Lebens, für ihre Erhaltung einzusetzen.

Noch deutlicher wird der Relativitätscharakter aller echten

Werturteile, wenn wir von den Urphänomenen zum einzelnen übergehen. Ein Beispiel aus der Geschichte der Kunst mag genügen. Die Zeitgenossen haben Bernini als einen zweiten Michelangelo gepriesen. Winckelmann hat ihn einen Esel genannt und durchgesetzt, daß ein ganzes Jahrhundert seiner Barockkunst den Rücken kehrte. Philipp Hackert, der Landschaftsmaler, ist heute nur noch dem Kunsthistoriker bekannt. Goethe hat ihn für einen Meister gehalten, der es verdiente, daß kein geringerer als er selbst ihm ein biographisches Denkmal stiftete.

Was steht hinter solchen Werturteilen, und wie erklärt sich überhaupt das Phänomen ihres Wandels? Hier kann nur der konstitutionelle Faktor in Frage kommen, der auf die allgemeinen Lebensbedingungen und auf die individuelle Lebensverfassung hindeutet. Das klassizistische Werturteil, das Winckelmann und Goethe geprägt haben, ist auch deshalb so wichtig für uns, weil man daran erkennen kann, wie viel in diesem Urteilsbereich darauf ankommt, von wem eine solche Wertung ausgeht. Die sokratische Wertung der sittlichen Ideen würde schwerlich auf Plato den Eindruck gemacht haben, der sich in seiner Ideenlehre unvergleichlich objektiviert hat, wenn Sokrates nicht der Mensch gewesen wäre, an dessen Wertungen das ganze Gewicht eines geborenen großen Menschen hing.

Für die Philosophie ist das Beispiel Fichtes beweisend. Das Bekenntnis zu einer bestimmten Metaphysik, ja zur Metaphysik überhaupt, wird von der Lebensverfassung des urteilenden Subjektes niemals losgelöst werden können. Es versteht sich, daß jeder die Pflicht hat, seine Stellung so scharf zu begründen, wie er kann, und keine Anstrengung und Mühe des Denkens scheuen darf, die ihm durch die Tatsachen aufgezwungen wird. Aber selbst der Pflichtbegriff ist ein relativer Begriff, und es ist eines der schönsten Worte, die Nietzsche geprägt hat, daß man sich wohl hüten solle, seine Pflichten zu jedermanns Pflichten zu machen.

Es ist also nicht nur die Werturteilsbildung, sondern die Urteilsbildung überhaupt, die in gewissen Dimensionen durch den konstitutionellen Faktor unwidersprechlich mitbestimmt wird. Wer die Philosophie mit den exakten Wissenschaften unbefangen vergleicht, wird nicht leugnen können, daß sie sich in diesen Dimensionen befindet. Und wenn man erweiternd sagen kann, daß selbst jede exakte Wissenschaft in ihrer konkreten Gestalt die

Wissenschaft ihrer Zeit ist, also abhängig von dem erreichten Erkenntnisstande, den leitendeu Erkenntniszielen und zur Verfügung stehenden Erkenntnismitteln, so wird man der Philosophie erst recht eine solche temporäre Komponente zuschreiben müssen. Jede Philosophie ist die Philosophie ihrer Zeit, wie Hegel zuerst mit voller Klarheit gesehen hat. Worauf es ankommt, ist dies, daß sie nicht nur die Philosophie ihrer Zeit sei. Sofern diese Möglichkeit besteht und durch die Geschichte beglaubigt ist, lohnt es sich, zu philosophieren und allen Relativitäten zum Trotz die Kraft eines Lebens für sie zu opfern.

Aber die Relativitäten als solche bleiben; und sie sind ernst und wichtig genug, um immer wieder bedacht zu werden. Daß sie uns nicht zermürben müssen, hängt mit Folgendem zusammen. Die Lebensverfassung und die Lebensbedingungen, die wir einsetzen müssen, um die Situation zu verstehen, sind etwas, was niemand sich selber gibt. Sie sind letzte Determinanten, die man entweder resignierend als Schicksal oder ehrfürchtig als Setzung eines als sinnvoll empfundenen höchsten Waltens hinzunehmen hat. Betrachtet man sie als Schicksal, so sind sie Schranken, die man so wenig, wie seinen Schatten überspringen kann. Noch niemand hat daran gedacht, das Wandern deshalb aufzugeben, weil er nicht über seinen Schatten hinwegkommt. Man wird also auch von keinem erwarten können, daß er auf das Philosophieren verzichtet, weil er bei klarer Selbstbesinnung auf Grenzen stößt, die mit der Tatsache des Subjektseins zusammenfallen, folglich bei jedem etwas anders verlaufen und oft genug weit von einander abweichen. Empfindet man jene Determinanten als Setzung, so können sie nicht nur als Schranken, sondern als Kraft zum Bewußtsein kommen, insofern sie als die Elemente empfunden werden, aus denen die Person eines Menschen sich aufbaut. Man erkennt diese Auffassung im Allgemeinen daran, daß sie das Gefühl der Verantwortung steigert und die intellektuellen Kräfte, deren Determiniertheit empfunden wird, zu irgend einer Höchstleistung spannt.

Diese Sätze waren erforderlich, um zu zeigen, wie weit der Gedankengang, den wir hier durchgeführt haben, von jenen Folgen entfernt ist, die man ihm gern als Konsequenzen aufbürdet. Abhängigkeit von der Konstitution ist nicht Abhängigkeit von Willkür und Augenblicksstimmung, sondern vielmehr ihr Gegenstück. Es ist eine ganz andere und neue Form des perspektivischen Re-

lativitätsbegriffs, die diese Abhängigkeit von der Willkür des Subjekts hervorhebt. Wir nennen ihn, mit Rücksicht auf dieses Willkürmoment, den arbiträren Relativitätsbegriff. Der Hinweis auf Protagoras und die Pyrrhoneische Skepsis erspart uns seine Analysis. Es kommt uns lediglich darauf an, den Artunterschied hervorzuheben, der innerhalb des gemeinsamen perspektivistischen Rahmens zwischen diesem unendlich oft diskutierten und dem viel zu wenig beachteten konstitutionellen Relativitätsbegriff besteht. Auf eine Kritik des arbiträren Relativitätsbegriffs müssen wir an dieser Stelle verzichten, obschon es sich lohnen würde, zu zeigen, wie sehr sie trotz ihres ehrwürdigen Alters einer gründlichen Neugestaltung bedarf.

3.

Als Zentralbegriff der physikalischen Relativitätslehre läßt sich der Relativitätsbegriff am besten im Anschluß an Newton analysieren. Denn Newton hat diesen Begriff geschaffen, obschon er ihn selbst nur als Requisit in das System der absolutistischen Physik eingebaut hat. In dem berühmten Scholion, auf welches wir hinzielen, geht Newton vom Begriff der Bewegung aus. Bewegung ist die Ortsveränderung eines Körpers im Raume mit der Zeit. Es gibt nach Newton zwei in physikalischer Hinsicht gänzlich verschiedene Bewegungsformen, die absoluten und die relativen Bewegungen. Folglich muß es auch zwei entsprechende Existenzformen des Raumes und der Zeit geben: den absoluten und den relativen Raum, und ebenso die absolute und die relative Zeit. Denn die absolute Bewegung ist bei Newton definiert als die Ortsveränderung eines Körpers im absoluten Raum mit der absoluten Zeit; die Relativbewegung entsprechend als Ortsveränderung im relativen Raum mit der relativen Zeit.

Über diese beiden, für seine Bewegungslehre konstitutiven Existenzformen von Zeit und Raum drückt Newton sich folgendermaßen aus: [1])

---

1) Da die eingerückte Übersetzung zugleich als Interpretation des Urtextes gedacht ist, so setze ich diesen zur Kontrolle hierher; und zwar in der Orthographie und Interpunktion der zweiten Ausgabe von 1713 (p. 5 ff). Ich bedaure es sehr, daß ich meine auf einer genauen Analysis des Scholions und der Prolegomena überhaupt beruhende Auffassung des Newtonschen Relativitätsbegriffs mit Rücksicht auf den mir zur Verfügung stehenden Raum hier nicht näher begründen kann.

Die absolute, wahre und mathematische Zeit ist die Zeit an sich — d. i. die Zeit, die vermöge ihrer Natur ohne Beziehung auf irgend einen äußeren Vorgang gleichmäßig abfließt. Sie wird auch mit dem Namen Dauer belegt.

Die relative, scheinbare und gewöhnliche Zeit ist die Zeit, die im gewöhnlichen Leben an die Stelle der wahren Zeit tritt — die Zeit, die man meint, wenn man die Dauer eines Ereignisses in einem Zeitmaß ausdrückt, das sich auf die Beobachtung eines wahrnehmbaren, von außen her gegebenen Bewegungsvorganges stützt: wie Stunde, Tag, Monat, Jahr. Die in einem solchen Zeitmaß ausgedrückte Zeit ist stets relativ — nicht nur dann, wenn das Zeitmaß ungleich, sondern auch dann, wenn es genau ist.

Der absolute Raum ist der Raum, der vermöge seiner Natur ohne Beziehung auf irgend einen äußeren Gegenstand stets sich selbst gleich und unbeweglich bleibt.

Der relative Raum ist der Raum, der im täglichen Leben an die Stelle des wahren Raumes tritt — der Raum, den man meint, wenn man den absoluten Raum zu Messungszwecken in irgendwelche beweglichen Teilgebiete zerlegt, die mit Hilfe der sinnlichen Wahrnehmung durch ihre Lage zu realen Bezugskörpern bestimmt werden können: wie die Teilgebiete des irdischen und des kosmischen Raumes durch ihre Lage zur Erde.

Absoluter und relativer Raum sind nach Gestalt und Größe miteinander identisch; aber sie bleiben es nicht immer in numerischer Hinsicht.

Tempus Absolutum, verum, et mathematicum, in se et natura sua absque relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur Duratio: Relativum, apparens, et vulgare est sensibilis et externa quaevis Durationis per motum mensura (seu accurata seu inaequabilis) qua vulgus vice veri temporis utitur; ut Hora, Dies, Mensis, Annus.

Spatium Absolutum, natura sua absque relatione ad externum quodvis, semper manet similare et immobile: Relativum est spatii huius mensura seu dimensio quaelibet mobilis, quae a sensibus nostris per situm suum ad corpora definitur, et a vulgo pro spatio immobili usurpatur: uti dimensio spatii subterranei, aerei vel coelestis definita per situm suum ad Terram. Idem sunt spatium absolutum et relativum, specie et magnitudine; sed non permanent idem semper numero.

Ich will es nicht unterlassen, an dieser Stelle ausdrücklich vor der nachlässigen Übersetzung zu warnen, die A. v. Oettingen in den „Abhandlungen über jene Grundsätze der Mechanik, die Integrale der Differentialgleichungen liefern“, 1914 in Ostwalds Klassikern der exakten Wissenschaften Nr. 191 geliefert hat. So lehrreich die beigesteuerten Anmerkungen sind, so wenig darf man den dargebotenen deutschen Text des Newtonschen Scholions für authentisch halten. Viel zuverlässiger ist die schöne Übersetzung des Newtonschen Hauptwerkes von J. Ph. Wolfers 1872, die nur leider vergriffen und auch antiquarisch nicht mehr zu haben ist. — Eine sorgfältige, an einigen Stellen über Wolfers hinausführende Verdeutschung des Scholions findet sich auch in den „Vorreden und Einleitungen zu den klassischen Werken der Mechanik“, übersetzt und herausgegeben von Mitgliedern der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien, Leipzig 1899.

Fragt man auf Grund dieser Exposition, was Newton unter der absoluten und relativen Zeit, sowie unter dem absoluten und relativen Raum verstanden habe, so wird man nach einem gründlichen Studium des ganzen Scholions Folgendes antworten dürfen. Die absolute Zeit im Newtonschen Sinne ist die in erhabener Unabhängigkeit von allen realen Bewegungsvorgängen existierende Zeit an sich. Ebenso ist der absolute Raum der in gleicher Unabhängigkeit von allen Bezugskörpern, also von aller Materie, existierende Raum an sich. Relative Zeiten im Newtonschen Sinne sind die mit Hilfe realer Bewegungsvorgänge gemessenen Intervalle der absoluten Zeit. Ebenso sind relative Räume die mit Hilfe realer Bezugskörper abgegrenzten Teilräume des absoluten Raumes. Oder noch kürzer: die relative Zeit ist die von realen periodischen Bewegungsvorgängen abhängige Zeit; der relative Raum der zu realen Bezugskörpern gehörige Raum[1]).

Ein Bewegungsvorgang ist demnach im Newtonschen Sinne absolut, wenn er ohne realen Bezugskörper vor sich geht und als solcher erkannt werden kann. Er ist relativ, sofern er das Dasein

---

1) Zur Rechtfertigung der vorstehenden Interpretation des Newtonschen Relativitätsbegriffs führe ich noch folgende Stelle an (Newton, p. 7):

Quoniam spatii absoluti partes videri nequeunt, et ab invicem per sensus nostros distingui; earum vice adhibemus mensuras sensibiles. Ex positionibus enim et distantiis rerum a corpore aliquo, quod spectamus ut immobile, definimus loca universa: deinde etiam et omnes motus aestimamus cum respectu ad praedicta loca, quatenus corpora ab iisdem transferri concipimus. Sic vice locorum et motuum absolutorum relativis utimur, nec incommode in rebus humanis; in Philosophicis autem abstrahendum est a sensibus. Fieri enim potest, ut nullum revera quiescat corpus, ad quod loca motusque referantur.

In dieser Kritik ist der relative Raum mit absoluter Eindeutigkeit als der von realen Bezugskörpern durchsetzte Raum charakterisiert.

Dasselbe gilt von der Zeit. Auch die relativ absolute Zeit, die die Astronomie mit Hilfe der Zeitgleichung errechnet, ist für Newton wegen ihrer wenigstens indirekten Abhängigkeit von realen Bewegungsvorgängen immer noch nicht die „wahre", folglich auch nicht die absolute, sondern nur die „wahrere" (absolutere) Zeit.

Tempus Absolutum (zu übersetzen mit: Eine Art von absoluter Zeit) *a relativo distinguitur in Astronomia per Aequationem temporis vulgi. Inaequales enim sunt dies Naturales, qui vulgo tanquam aequales pro mensura temporis habentur. Hanc inaequalitatem corrigunt Astronomi, ut ex veriore tempore mensurent motus coelestes* (p. 7).

eines solchen voraussetzt und sich nur unter dieser Voraussetzung erkennen läßt.

Dieser Newtonsche Relativitätsbegriff liefert uns einen ganz neuen Gesichtspunkt, nämlich die Abhängigkeit vom Dasein realer Bezugskörper. Bisher ist unsere Analysis immer nur auf Subjekte gestoßen. Hier stößt sie zum ersten Mal auf Objekte. Wir werden daher den Newtonschen Begriff als den objektivistischen Relativitätsbegriff bezeichnen dürfen. Wie wenig er trotz der erkenntnistechnischen Komponente mit dem erkenntnistheoretischen Relativitätsbegriff gemein hat, kann folgende Überlegung zeigen. Man kann die Kantische Raum- und Zeitlehre als eine erkenntnistheoretische Relativitätslehre auffassen. Sie setzt an die Stelle der absoluten die empirische, das heißt aber die relative Realität von Raum und Zeit. Allein was bedeutet hier relativ? Es bedeutet die Abhängigkeit der raumzeitlichen Auffassung der Dinge von der Existenz eines an diese Auffassungsformen gebundenen, in seiner Sinnlichkeit durch sie charakterisierten Subjekts. Newtons Relativität hat hiermit nicht das Geringste zu schaffen. Nicht die Existenz von auffassenden Subjekten, sondern das Dasein wahrnehmbarer Objekte (Bezugskörper) ist sein Relativitätskriterium.

Es ist auch das Relativitätskriterium der modernen Relativitätslehre; und zwar insofern, als es die Basis liefert, auf der man den modernen Relativitätsbegriff mit dem geringsten Kraftaufwand aufbauen kann. Bekanntlich unterscheidet sich die neue relativistische Physik von der Newtonschen vor allem durch den Satz von dem Relativcharakter aller Bewegungsvorgänge. Dieser Satz, so umwälzend er in seinen Konsequenzen geworden ist, enthält aber an sich nur eine gegenständliche Erweiterung des Newtonschen Relativitätsbegriffs. Dieser selbst wird in seiner Bedeutung nicht angetastet. „Alle Bewegungen sind relativ“ bedeutet auch in der Relativitätslehre grundsätzlich nichts anderes, als daß sie das Dasein realer Bezugskörper voraussetzen.

Denn daß sie, sobald diese Voraussetzung gilt, mindestens theoretisch umkehrbar sind, also mit dem Bewegungszustande des jeweiligen Bezugkörpers vertauscht werden können, mithin in ihrer Auffassung prinzipiell vom Ermessen des auffassenden Subjektes abhängen, ist eine selbstverständliche Konsequenz, die nicht erst Newton, sondern schon Euklid in seiner Optik ge-

zogen hat[1]). Und bekanntlich hat schon Newton gesehen, daß diese prinzipielle Umkehrbarkeit nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch, d. i. vom physikalischen Standpunkt aus, allen gleichförmig gradlinig fortschreitenden Bewegungen und Bezugsystemen zukommt. Da sich alle bekannten Naturvorgänge in einem solchen Bezugsystem genau so wie in einem ruhenden abspielen, so gibt es zwischen Ruhe und gleichförmig gradliniger Bewegung keinen physikalischen Unterschied[2]). Daher kann der Bewegungszustand eines solchen Systems nur mit Hilfe eines Bezugkörpers festgestellt werden, der seinerseits als ruhend gedacht wird. Es steht aber dem Beobachter jederzeit frei, dieses Verhältnis umzukehren und sich selbst als ruhend, hingegen den Bezugskörper als im entgegengesetzten Sinne bewegt zu betrachten.

Dies ist das „klassische" Relativitätsprinzip. Man sieht aus unserer Herleitung, wie die arbiträre Komponente, die ihm in dieser Formulierung innewohnt, mit dem objektivistischen Relativitätsfaktor zusammenhängt. Wenn also das klassische Relativitätsprinzip in etwas anderer Formulierung die Abhängigkeit des Urteils über den Bewegungszustand eines dem Trägheitsprinzip

---

1) Euclid, Optik (opp., ed. Heiberg, vol. VII p. 110):

(1) *Ἐάν τινων φερομένων πλειόνων ἀνίσῳ τάχει συμπαραφέρηται ἐπὶ τὰ αὐτὰ καὶ τὸ ὄμμα, τὰ μὲν τῷ ὄμματι ἰσοταχῶς φερόμενα δόξει ἑστάναι, τὰ δὲ βραδύτερον εἰς τοὐναντίον φέρεσθαι, τὰ δὲ θᾶττον εἰς τὰ προηγούμενα.*

Si aliquibus latis pluribus inaequali celeritate simul transportetur in easdem partes et oculus, quae quidem oculo aequali celeritate feruntur, videbuntur stare, tardiora vero in contrarium ferri, celeriora vero in praecedentia.

(2) *Ἐάν τινων φερομένων διαφαίνηταί τι μὴ φέρομενον, δόξει τὸ μὴ φερόμενον εἰς τὰ ὄπισθεν φέρεσθαι·*

Si aliquibus latis appareat aliquid, quod non feratur, videbitur illud non latum retrorsum ferri.

Das heißt zusammengefaßt: was einem Beobachter, der sich als bewegt betrachtet, als ruhend erscheint, erscheint demselben Beobaehter, sofern er sich als ruhend betrachtet, als rückläufig bewegt. Damit ist das Prinzip der geometrischen Vertauschbarkeit der Bewegungszustände von Bezugssystem und Bezugskörper zum ersten Mal deutlich ausgesprochen.

Ich verdanke den Hinweis auf diese interessante Stelle einer Arbeit des belgischen Forschers Paul Mansion, *Note sur le caractère géométrique de l'ancienne astronomie,* die in der Festschrift zum 70. Geburtstag Moritz Cantors 1899 enthalten ist. Vgl. daselbst S. 280 Anm. 6.

2) Corollarium V (a. a. O. p. 18): Corporum dato spatio inclusorum iidem sunt motus inter se, sive spatium illud quiescat, sive moveatur idem uniformiter in directum absque motu circulari.

und seinen Konsequenzen genügenden Bezugssystems vom individuellen Ermessen des urteilenden Subjektes zum Ausdruck bringt, so zieht es nur die Konsequenz aus der Tatsache, daß solche Systeme in Hinsicht auf ihren Bewegungszustand nicht von sich aus, sondern nur mit Hilfe realer Bezugskörper beurteilt werden können, da der Ablauf des Naturgeschehens in ihnen für eine solche Beurteilung nichts abwirft.

Es versteht sich, daß man diese wichtige Tatsache auch als Identitäts- oder Invarianzphänomen formulieren kann. Etwa so: die Gesetze, nach denen sich die Bewegungsvorgänge abwickeln, sind in allen gleichförmig-gradlinig gegen einander bewegten Systemen (allen sogenannten Galilei-Systemen) identisch dieselben. Das einzige, was sich beim Übergang von einem solchen System zu einem andern von anderem Bewegungszustande ändert, ist der Gesamtbetrag der Geschwindigkeit; und zwar ändert er sich um eine additive Konstante mit positivem oder negativem Vorzeichen. Unverändert bleiben hingegen die Bewegungsformen als solche; ja selbst die Geschwindigkeitsbeträge der Beschleunigungen ändern sich nicht. Nennt man die Gleichungen, die allgemein den Übergang von einem Galilei-System zu einem andern vermitteln, Galilei-Transformationen, so sind die Differentialgleichungen der Mechanik als solche gegen Galilei-Transformationen stets invariant.

Analytisch ausgedrückt: wenn die Kraftkomponenten eines frei beweglichen Massenpunktes $P(X, Y, Z)$ in einem beliebig vorgegebenen System S den Gleichungen genügen:

$$X = m\frac{d^2x}{dt^2}, \quad Y = m\frac{d^2y}{dt^2}, \quad Z = m\frac{d^2z}{dt^2},$$

so ändert sich an diesen Gleichungen nichts, wenn der Massenpunkt P auf ein beliebiges zweites System S' bezogen wird, in dem seine Koordinaten lauten:

$$x' = x - ut, \quad y' = y - vt, \quad z' = z - wt;$$

vorausgesetzt, daß u, v, w Konstanten sind[1]).

1) Beweis. Setzt man die Werte von x', y', z' in die Gleichungen der Kraftkomponenten ein, so erhält man

$$X' = m\left(\frac{d^2x'}{dt^2} + \frac{d^2(ut)}{dt^2}\right)$$

$$Y' = m\left(\frac{d^2y'}{dt^2} + \frac{d^2(vt)}{dt^2}\right)$$

$$Z' = m\left(\frac{d^2z'}{dt^2} + \frac{d^2(wt)}{dt^2}\right).$$

Wir mußten diese einfachsten Formeln hier anschreiben, weil sich allein mit ihrer Hilfe eine Frage beantworten läßt, die wohl schon jedem selbstdenkenden Anfänger, der die analytischen Ausdrücke nicht kennt, und vielleicht nicht nur diesem, zu schaffen gemacht hat. Invarianz ist, logisch betrachtet, doch wohl das Gegenteil von Relativität? Wie kann eine Wissenschaft, die wegen ihrer logischen Strenge als Muster geschätzt wird, ein Prinzip als Relativitätsprinzip auszeichnen, dessen Inhalt das Invarianzphänomen ist? Liegt hier nicht schon an der Schwelle der Analysis eine merkwürdige Unklarheit vor?

Hierauf ist Folgendes zu erwidern. Vom Standpunkt der „reinen" Logik ist diese Ausdrucksweise in der Tat nicht zu rechtfertigen. Denn, logisch betrachtet, ist das Invarianzphänomen nicht der Inhalt, sondern vielmehr die Grundlage des Relativitätsprinzips. Weil die Naturvorgänge sich in Hinsicht auf ihre Gesetzlichkeit in allen gleichförmig-gradlinig gegeneinander bewegten Bezugssystemen identisch abspielen, darum ist das Urteil über den Bewegungszustand aller derartigen Systeme relativ oder arbiträr (nämlich abhängig von der Wahl eines realen Bezugskörpers, der willkürlich so gewählt werden kann, daß er gegen die beurteilten Systeme entweder ruht oder eine translatorische Bewegung vollführt). Der Philosoph darf in diesem Falle wohl fragen, ob es nicht zweckmäßiger gewesen wäre, jene Grundlage des Relativitätsprinzips auch begrifflich von ihm zu unterscheiden und etwa im Anschluß an Newtons Formulierung als mechanisches Identitätsgesetz auszuzeichnen[1]). Er darf es mit demselben Rechte, mit dem er die Frage stellen darf, ob „Differentialquotient" ein logisch zweckmäßiger Ausdruck ist für den Grenzwert eines Differenzenquotienten, der seinen Quotientencharakter vor dem Vollzug des Grenzüberganges abgestreift hat, oder ob die übliche Einteilung der Mechanik in Statik

---

Nun ist aber $\frac{d(ut)}{dt} = u$ und $\frac{du}{dt} = 0$ (wegen $u = \text{const.}$), folglich $\frac{d^2(ut)}{dt} = 0$.

Dasselbe gilt von (vt) und (wt).

Folglich ist

$$X' = m\frac{d^2x'}{dt^2}, \quad Y' = m\frac{d^2y'}{dt^2}, \quad Z' = m\frac{d^2z'}{dt^2}.$$

Die Kraftkomponenten bleiben mithin beim Übergang von S zu S' unter Voraussetzung der Konstanz von u, v, w invariant.

1) Siehe oben S. 391 Anm. 2: *Corporum dato spatio inclusorum iidem sunt motus inter se* usf.

und Dynamik nicht durch eine bessere ersetzt werden könnte, die die Begriffe der Kinematik und Dynamik zu Oberbegriffen erhebt und die Dynamik selbst in Statik und Kinetik gliedert[1]). Allein es wird wohl richtiger sein, sich durch Eindringen in die Grundlagen des klassischen Relativitätsprinzips mit der zunächst paradoxen Gestalt seiner Formulierung zu befreunden, als im Namen der Philosophie Begriffe zu bilden, die der Psysiker nicht braucht, und die dem Laien nicht weiter helfen, da er sie in der Forschung nicht antrifft.

Denn diese Formulierung verliert ihren paradoxen Charakter auf der Stelle, sobald man ihren analytischen Ursprung erkannt hat. Analytisch läßt sich das Relativitätsprinzip gar nicht anders ausdrücken, als durch drei Gleichungen, welche besagen: Wenn zwei gleichförmig-gradlinig gegen einander bewegte Systeme S und S' gegeben sind und die Komponenten X, Y, Z einer in S wirkenden Kraft K beim Übergang zu S' in die Komponenten X', Y', Z' der Kraft K' übergehen, so ist

$$X' = X, \quad Y' = Y' \; Z' = Z, \text{ also auch } K' = K.$$

Der große Schritt, den Einstein getan hat, besteht bekanntlich in der radikalen Verallgemeinerung dieses klassischen Relativitätsprinzips. Er fällt mit der grundsätzlichen Relativierung aller realen Bewegungen zusammen und führt zu einem Ergebnis, das sich so formulieren läßt:

(1) Jede reale Bewegung ist eine Bewegung gegen einen realen Bezugskörper.

(2) Folglich hat jedes Urteil über reale Bewegungen die Existenz realer Bezugskörper zur Voraussetzung.

(3) Die Wahl des Bezugskörpers ist arbiträr, das Verhältnis seines Bewegungszustandes zu dem des Urkörpers jederzeit umkehrbar, mithin die Beurteilung desselben grundsätzlich relativ.

Diese drei Sätze haben vor andern, an sich genau so berechtigten Formulierungen den Vorzug, daß sie den inneren Zusammenhang zwischen dem objektivistischen Relativitätsfaktor und der subjektivistischen Relativitätskomponente unmittelbar hervortreten lassen. Denn wenn keine Bewegung durch sich selber als Be-

---

1) Sehr bemerkenswerte Ansätze zu einer solchen verbesserten Gliederung finden sich in Marcolongos schöner Theoretischer Mechanik; deutsch von H. E. Timerding. 2 Bde. 1911 und 12.

wegung erkannt werden kann, wenn jede eines Bezugskörpers bedarf, so folgt mit Notwendigkeit, daß die Wahl des Bezugskörpers, folglich auch die Interpretation der Bewegungsverhältnisse dem persönlichen Ermessen anheimgestellt ist. Selbstverständlich waltet dabei die Voraussetzung ob, daß gezeigt werden kann, in welchem Sinne das Naturgeschehen und mit ihm die Gleichungen der theoretischen Physik einer Auffassung fähig sind, die gegen jede Standpunktsverschiebung invariant ist.

Die ungemeine Gedankenarbeit, die an dieser entscheidenden Stelle einsetzen mußte, kann hier, wo uns nur der Relativitätsbegriff interessiert, auch nicht einmal andeutungsweise analysiert werden. Einen authentischen Hinweis auf die Bedeutung, die dem Invarianzproblem zukommt, kann man in der Tatsache erblicken, daß Hermann Minkowski schon 1908, als erst die spezielle Relativitätslehre existierte, den Vorschlag gemacht hat, an die Stelle des Ausdrucks „Relativitätspostulat" den kräftigeren und bezeichnenderen Ausdruck „Postulat der absoluten Welt" zu setzen[1]).

Aber wir kehren zum Relativitätsbegriff zurück. Sofern im Zusammenhang der Relativitätslehre von einer Relativierung des Raumes zu sprechen ist — des Raumes und nicht der Längenmaße, deren Anwendung das Dasein des Raumes voraussetzt —, ist es wieder der objektivistische Relativitätsbegriff Newtons, der hier allein in Frage kommt. Unter der Relativität des Raumes hat man also die Abhängigkeit des realen, d. i. des meßbaren Raumes — denn nur der meßbare Raum ist physikalisch real — vom Dasein materieller Bezugskörper zu verstehen. Durch sie allein wird die Deutung der Zentrifugalkräfte als Gravitationswirkungen ermöglicht, und damit die Vertauschbarkeit der Begriffe Trägheit und Schwere, die in der allgemeinen Relativitätslehre eine so große Rolle spielt.

Was bedeutet nun schließlich die Relativität, die aus der Relativierung der Gleichzeitigkeit und ihren denknotwendigen Konsequenzen, der Kontraktion der Längen- und der Dilatation der Zeitmaße, hervorgeht? Sie bedeutet die Abhängigkeit dieser drei Dinge vom jeweiligen Bewegungszustande des urteilenden Beobachters. Es läßt sich leicht zeigen, wie auch diese Bedeutung mit dem objektivistischen Relativitätsbegriff zusammenhängt. Ein Bezugskörper kann nicht existieren ohne einen

1) Lorentz, Einstein, Minkowski, Das Relativitätsprinzip. [4]1922 S. 60.

Bewegungszustand. Es tritt also in dieser kinematologischen Wendung, wie wir sie kurz nennen können, nur eine besonders hervorzuhebende Komponente des objektivistischen Relativitätsbegriffs hervor, die in diesem eigentlich schon analytisch enthalten ist. Wir können aber um der Deutlichkeit willen die Abhängigkeit vom Dasein eines realen Bezugskörpers als den ontologischen Faktor des objektivistischen Relativitätsbegriffs auszeichnen.

Die Relativität der Zeit als solcher ist mit der Relativität der Zeitmessung identisch. Auch hier wiederholt sich das Axiom, daß nur die gemessene und meßbare Zeit im physikalischen Sinne real ist. In diesem Sinne aber ist sie es wirklich. Folglich besteht ihre Relativität in ihrer Abhängigkeit von dem Bewegungszustande des jeweiligen Bezugssystems, während Newtons Relativitätsbegriff hier lediglich die Existenz periodischer Bewegungsvorgänge voraussetzt.

Was endlich die durch die spezielle Relativitätslehre angebahnte, in der allgemeinen vollzogene Zusammenfassung von Raum, Zeit und Materie betrifft, so dürfen wir uns hier mit zwei Bemerkungen begnügen. Die erste betrifft das Objekt dieser Zusammenfassung. Daß wirklich Raum und Materie zu einem unzertrennlichen Gebilde zusammengefaßt werden, ergibt sich aus dem relativistischen Raumbegriff, wie er prinzipiell von Newton geprägt und als Gegenstück des absolutistischen, von der modernen Relativitätslehre verworfenen Raumbegriffs aufgestellt worden ist. Der Ausdruck „Verschmelzung von Raum und Zeit“ entstammt hingegen einem mathematischen Sprachgebrauch, den man besser nicht übernehmen wird. Gemeint ist bekanntlich die Zusammenfassung der drei räumlichen Koordinaten eines Ereignisses mit seiner zeitlichen Koordinate in der Minkowskischen Weltlinie. Man wird diesen Sachverhalt deutlicher ausdrücken, wenn man von einer konsequenten Verschmelzung der räumlichen und zeitlichen Bestimmungsstücke eines Ereignisses spricht[1]).

1) Die berühmten und oft zitierten Worte Minkowskis: „Von Stund an sollen Raum und Zeit für sich völlig zu Schatten herabsinken, und nur noch eine Art Union der beiden soll Selbständigkeit bewahren“ sind so zu interpretieren: „Von Stund an sollen alle Einzelaussagen über den räumlichen oder zeitlichen Abstand zweier Ereignisse zu wissenschaftlicher Bedeutungslosigkeit herabsinken, und nur noch eine konsequente Verknüpfung beider Arten von Aussagen durch den Begriff des raumzeitlichen Weltabstandes soll statthaft sein“. An irgend etwas Mystisches wird bei dem Wort ‚Union‘ wohl niemand denken, der das Minkowskische Hyperboloid studiert hat.

Unsere zweite Bemerkung gilt der Bedeutung, die man dem Relativitätsbegriff an dieser Stelle zuzuschreiben hat. Relativität ist hier gleichbedeutend mit wechselseitiger Abhängigkeit, also mit Korrelativität.

Wir fassen zusammen. Der für die moderne Relativitätslehre charakteristische Relativitätsbegriff, in seinen Fundamenten von Newton geschaffen, besteht aus einem objektivistischen und einem subjektivistischen Faktor. Als objektivistisches Prinzip zerfällt er in eine ontologische und eine kinematologische Komponente, je nachdem er die Abhängigkeit von der Existenz eines realen Bezugskörpers oder neben dieser ausdrücklich die Abhängigkeit von seinem Bewegungszustande zum Ausdruck bringt. Der ontologische Relativitätscharakter kommt nach der verallgemeinerten Relativitätslehre allen Bewegungen überhaupt, ferner dem physikalischen Raume zu, in dem sich die realen Bewegungen abspielen. Die Relativität der Gleichzeitigkeit, des Zeitverlaufs, sowie der Zeit- und Längenmaße ist kinematologischer Art. Ebenso die der Masse und Energie, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann.

Aus diesem objektivistischen Relativitätsbegriff läßt sich der subjektivistische herleiten, der die Abhängigkeit vom Ermessen des urteilenden Beobachters ausspricht; und zwar auf dem Wege über das Invarianzphänomen. Weil alle Bewegungsvorgänge so aufgefaßt werden können, daß ein Standpunktswechsel ihre Gesetzlichkeit nicht affiziert, so hängen alle Bewegungsurteile von der arbiträren Wahl eines Bezugskörpers ab [1]).

---

1) Es ist heute wieder lehrreich zu sehen, wie unter den Hauptstößen, die einst Copernicus gegen die Aristotelische Physik geführt hat, das Relativitätsprinzip hervortritt. *„Omnis quae videtur secundum locum mutatio aut est propter spectatae rei motum aut videntis aut certe disparem utriusque mutationem“* (I, 5). Natürlich fehlt diesem Trumpf noch das ganze Gewicht einer Kenntnis der Phänomene, um derentwillen Newton hernach eine absolutistische Physik gefordert hat. Ganz im Newtonschen Sinne drückt sich hingegen Ptolemaeus aus. Nur ist es nicht die Newtonsche, sondern selbstverständlich die Aristotelische Physik, um derentwillen er den radikalen Relativismus der antiken Kopernikaner verwirft. *Λέληθε αὐτούς, ὅτι τῶν μὲν περὶ τὰ ἄστρα φαινομένων ἕνεκεν οὐδὲν ἂν ἴσως κωλύοι κατά γε τὴν ἁπλουστέραν ἐπιβολὴν τοῦθ' οὕτως ἔχειν, ἀπὸ δὲ τῶν περὶ ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ τῶν ἐν ἀέρι συμπτωμάτων καὶ πάνυ ἂν γελοιότατον ὀφθείη τὸ τοιοῦτον* (Syntaxis math. I 7; ed. Heiberg, p. 24).

Unter den neueren Physikern ist wohl Huygens der erste konsequente Relativist gewesen (vgl. L. Lange, Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungs-

Aber wie man seinen Standpunkt auch wählen möge: die Bewegungsgesetze als solche lassen sich stets so formulieren, daß sie von dieser Wahl nicht betroffen werden.

Dieses Invarianzergebnis ist für die abschließende Beurteilung der ganzen Relativitätslehre von so entscheidender Wichtigkeit, daß man eben so gut von einer Invarianztheorie wie von einer Relativitätslehre sprechen könnte. Der innere Zusammenhang von Relativität und Invarianz macht sich hier noch einmal geltend. Man kann diesen Zusammenhang doppelt ausdrücken. Entweder man sagt: die prinzipielle Darstellbarkeit des gesamten Naturgeschehens in Invarianten ist die Grundlage der relativistischen Physik; oder: der grundsätzliche Ausdruck alles Naturgeschehens in Invarianten ist das Ziel der umfassenden Relativierungsprozesse, denen die neue Physik ihren Namen verdankt. Beides ist im Grunde dasselbe.

Es versteht sich, daß diese begriffliche Analysis himmelweit entfernt davon ist, den philosophischen Gehalt der Relativitätslehre erleuchten zu wollen. Nach der grundlegenden Arbeit, die Moritz Schlick, Hans Reichenbach und Ernst Cassirer in dieser Hinsicht geleistet haben, wird man entscheidende Fortschritte jetzt vor allem von der Axiomatisierung der Relativitätslehre erwarten dürfen, die Hans Reichenbach eingeleitet hat. In diesen Prozeß irgendwie eingreifen zu wollen, liegt der vorstehenden Analysis gänzlich fern. Sie will lediglich der Klärung des Relativitätsbegriffs dienen und einerseits die Modalitäten desselben im Bereich der physikalischen Relativitätslehre aufhellen, andrerseits die Beziehungen des physikalischen Relativitätsbegriffs zur philosophischen Relativitätskategorie auf einen möglichst bestimmten Ausdruck bringen. Das Ziel wäre erreicht, wenn sich der Eindruck erzeugte, daß dies ohne Inanspruchnahme scholastischer Distinktionen und Vorurteile gelungen ist.

---

begriffs 1886 S. 72 ff.; dazu die sehr interessanten Dokumente, die A. Schouten im Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung, 29. Bd. 1920 S. 136 ff. unter dem Titel: „Die relative und absolute Bewegung bei Huygens“ aus dessen Nachlaß veröffentlicht hat. Indessen ist sein konsequenter Relativismus selbstverständlich nicht über die Stufe eines kritischen Anti-Absolutismus hinausgekommen, so wenig wie derjenige Berkeleys. Den entscheidenden Schritt, die Identifizierung von Trägheit und Gravitation, hat keiner dieser „Vorläufer“ auch nur von fern ins Auge gefaßt. Auch nicht Ernst Mach, dessen ganzen Relativismus man überhaupt nicht mehr allzu ernst nehmen wird, wenn man die zwar ehrliche, aber schroffe Absage an die Relativitätslehre in der Vorrede seiner nachgelassenen Optik gelesen hat.

Mythus und Kultur.

Von **Arthur Liebert,** Berlin.

„Alles ist ja nur symbolisch zu nehmen und überall steckt noch etwas Anderes dahinter“ (Goethe, Gespräch mit dem Kanzler von Müller vom 8. Juni 1821).

„Nicht nur unsere Kunst und Dichtung, unser ganzes Vorstellungsleben, Denken und Reden könnte den Schatz von Mythen, der uns mit dem Glauben des klassischen Altertums, der Germanen, der Kelten, der ganzen Religions- und Phantasiewelt des Mittelalters überliefert ist, nicht mehr entbehren“. (Friedrich Theodor Vischer, Kritische Gänge; herausg. von Robert Vischer; 4. Band S. 430.) —

Inhalt.

	Seite
Einleitung	399—401
I. Die allgemeine Bedeutung des Mythus überhaupt für die Kultur	401—414
II. Typische Sondermythen auf einzelnen geschichtlichen Kulturstufen	415—429
III. Unsere Zeit und das Problem des Mythus	429—445

Einleitung.

Gerade für eine Hans Vaihinger, dem Philosophen der Fiktion und dem gegenwärtigen Führer der Als Ob-Lehre, gewidmete Festschrift dürfte ein Beitrag nicht unangemessen sein, der sich grundsätzlich mit dem Problem des Mythus beschäftigt. Zwar wird keine eingehendere Untersuchung die tiefen, bis in das Prinzipielle hinabreichenden Unterschiede außer Acht lassen oder übersehen dürfen, die zwischen Fiktion und Mythus obwalten. Auf der anderen Seite besteht zwischen der Fiktion im Sinne Vaihingers und dem Mythus aber insofern eine gewisse, unverkennbare Gemeinschaft, als sie beide zwar aus nicht bloß theoretischen Absichten des menschlichen Geistes entspringen, auf nicht bloß theoretischen Funktionen und bloß wissenschaftlich-begriffsmäßigen

Leistungen des Bewußtseins beruhen, beide trotzdem bestimmte Begriffselemente und Erkenntnisformen in sich tragen und den Anspruch erheben, als eine eigentümliche „Erkenntnis“ zu gelten. Ihre gemeinsame Wurzel ist die produktive Einbildungskraft, die je nach Wunsch und Erforderlichkeit sich gewisser wissenschaftlicher Begriffe und Erkenntniswerte bedient. Gemeinsam ist ihnen ihre außerordentlich bedeutungsvolle weltanschauliche Rolle innerhalb der menschlichen Kultur und Gesellschaft, die über alle von der engeren und strengeren Wissenschaft beherrschte Zone des Lebens hinausreicht, auch das Gebiet der Kunst und der Religion in sich umfaßt, und die den Abschluß ihrer Aufgabe und den Sinn ihres Spieles in der Errichtung eines aus den verschiedenartigsten geistigen Tendenzen zusammengewobenen Weltbildes findet. — —

Die folgenden Ausführungen wollen keinen Beitrag zur Psychologie oder zur Philosophie des Mythus darstellen. Nach jener Richtung ist bereits höchst Wertvolles geleistet worden. Hingewiesen sei auf den 2. Band von Wilhelm Wundts „Völkerpsychologie“, der im besonderen die psychologische Begründung und Ableitung von ‹Mythus und Religion› unternimmt, und auf Konstantin Oesterreichs „Religionspsychologie“. Was die Philosophie des Mythus anlangt, so darf hier auf diejenigen Werke der spekulativen Ästhetik verwiesen werden, die ihre Aufmerksamkeit dem Begriff und dem Phaenomen des Symbols zuwenden, wie das z. B. bei Schelling und in der Ästhetik von Friedrich Theodor Vischer der Fall ist. Vischer hat außerdem seinen „Kritischen Gängen“ ein fesselndes Kapitel über „Das Symbol“ eingereiht. Schließlich sei noch die vortreffliche Schrift von Johannes Volkelt: „Der Symbolbegriff in der neuesten Ästhetik“ (1876) erwähnt. Der Zweck der folgenden Darlegungen ist vielmehr der, die eigentümliche, oft entscheidungsvolle, stets ungemein charakteristische Stellung des Mythus innerhalb der geschichtlich-gesellschaftlichen Kultur zum mindesten anzudeuten. Etwa im Sinne einer etwas genaueren Ausführung des unserer Untersuchung vorangestellten Wortes von Fr. Th. Vischer oder jenes Satzes von Friedrich Nietzsche in der ‹Geburt der Tragoedie›: „Ohne Mythus aber geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließt eine ganze Culturbewegung zur Einheit ab“ (W. I, S. 160). Was unserer wissenschaftlichen Literatur fehlt, das ist eine umfassende Kulturgeschichte des Mythus, die den Wandel und die Abwandlung des Grundmythus

durch die Entwicklung des europäischen Geisteslebens verfolgt, die ferner die geschichtlichen Motive und Voraussetzungen für diese Abwandlung aufzeigt und endlich die Rolle beleuchtet, die der in der „Enge einer historischen Wirklichkeit“ (Nietzsche) entstandene besondere Mythus für die betreffende geschichtliche Lebensstufe besitzt.

In drei gedrängten Kapiteln sei nun von dem „Los des Mythus“ auf Erden unter besonderer Berücksichtigung der eigentümlichen Beziehung unserer Zeit zu dem Problem des Mythus gehandelt. Gerade in dieser Beziehung nämlich ruht und offenbart sich eine der entscheidenden Voraussetzungen für die schwere geistige Krisis, in der wir uns gegenwärtig befinden.

I.

Die allgemeine Bedeutung des Mythus überhaupt für die Kultur.

Der ganzen äußerlichen Mannigfaltigkeit der europäischen Kulturentwicklung entspricht ein ihr gemäßer, in ungemeiner Folgerichtigkeit verlaufender Zusammenhang von Werken der Kunst, Gedankensystemen, Schöpfungen des religiösen, politischen, rechtlichen, wissenschaftlichen Bewußtseins. Und man begreift die konkreten Geschehnisse und den empirischen Gang der Kultur erst dann, wenn man die Voraussetzungen und den Sinn jener ideellen Hervorbringungen zu erfassen und zu würdigen vermag. Einen eigentümlichen, in seiner Wichtigkeit kaum hoch genug zu veranschlagenden Ausdruck dieser Arbeit der geschichtlichen Vernunft stellen die verschiedenen Mythen dar, die in den mannigfachsten Ausprägungen den Verlauf, das Auf und Ab unserer geschichtlichen Entwicklung begleiten. Wenn für diese Entwicklung etwas notwendig und geeignet ist, ihr zur inneren Rechtfertigung, zur Festigung ihres Wellenspieles zu dienen, dann sind es die in ihr auftretenden, durch sie bedingten und dann auf sie wieder zurückwirkenden Mythen. Was in ihnen seinen Niederschlag findet, und was sie wiederspiegeln, das sind die tiefsten Hoffnungen, Sehnsüchte, Gläubigkeiten und Überzeugungen, das sind die charakteristischen Begabungen, Neigungen, Forderungen und Erkenntnisse eines bestimmten geschichtlichen Lebenskreises. Wem sich die Voraussetzungen, der Sinn und der Wert der Mythen erschließen, dem offenbaren sich die wesenhaften Gründe aller geschichtlichen Leistungen. Denn sowohl das, was eine Zeit oder

ein Geschlecht will, worauf die Anspannung gerichtet ist, was dem Wollen als Grundlage dient, nicht zuletzt auch das, was als Schwäche und Unzulänglichkeit empfunden oder erkannt wird, erklingt aus den Mythen mit vernehmlicher Stimme. Es entspricht einem unmittelbaren, elementaren menschlichen Bedürfnis, die Neigungen und Wünsche, die Interessen und Erwartungen der Seele zu einem Idealgemälde zu verbinden und zu verdichten und diesem in der Form einer naiven und unbewußten Hypostasierung und Objektivierung irgend eine Realität, meistens in der Gestalt einer geschichtlichen Lebenslage, zu verleihen. Man glaubt das, was einem fehlt, aber was man erstrebt, in irgend einer anderen Zeit, bei irgend einem Volk in fruchtbarer Tatsächlichkeit zu erblicken. So bildete sich Nietzsche, der so bitter unter dem „chaotischen Durcheinander aller Stile“ der Deutschen seiner Tage litt, den Mythus von der „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes“. Er nannte diese Form der Einheit „Kultur“ und schuf den weiteren Mythus, daß die Griechen diese Einheit, also Kultur, erreicht hätten. Auch darin ein Schüler Goethes, eines der größten Mythenschöpfer aller Zeiten. Unbekümmert um die strengeren Ergebnisse der philologischen und historisch-kritischen Erforschung der griechischen und hellenistischen Welt gestalteten sie den so außerordentlich wirkungsvollen Mythus vom Hellenismus und vom klassischen Griechentum. Sie ersannen ihn aus dem Bedürfnis heraus, die ihnen vorschwebende Kulturidee zur geschichtlichen Wirklichkeit zu erheben und ihre geschichtliche Möglichkeit darzutun. — —

Der tiefste Sinn des Mythus beruht auf dem Streben nach einer idealen Ergänzung und Vollendung unseres Wesens und Schicksals. Kein Mensch, dem nicht alle Spannkraft, Gläubigkeit, alle Fähigkeit zu einer konstruktiven Deutung der geschichtlichen Welt abhanden gekommen ist, vermag auf die Dauer die Einspannung in den Umkreis des Bloß-Sachlichen zu ertragen und sich an der konkreten Gegenständlichkeit des ihn umgebenden Lebenszusammenhanges genügen zu lassen. Denn man will für sein Dasein nicht nur äußere Fülle und Abwechselung, sondern auch innere Tiefe, nicht nur die Form des Gesetzes, sondern auch sinnhafte Begründetheit und Endgültigkeit haben. Wir wollen in ihm nicht nur Wechsel, sondern auch Gehalt, nicht nur Notwendigkeit, sondern in allem Ablauf und Tun auch Wert. Wir hegen darnach deshalb Verlangen, weil wir immer auch des „Gegenteils“

bedürftig und begierig sind und nur in der Verbindung von Relativität und Absolutheit, nur in der Synthese des Empirisch-Diesseitigen mit seinem symbolhaften Anschluß an ein Unbedingtes, ganz gleich wie dieses aufgefaßt, ausgedeutet, anerkannt werden mag, das Ganze des Lebens erblicken und nur in einem solchen Ganzen überhaupt des Lebens froh und gewiß werden können. Die ewige Dialektik der Kultur prägt sich in der synthetisch-antithetischen Verwebung von Notwendigkeit und Freiheit, Erscheinung und Idee, Endlichkeiten und Unendlichkeiten, wechselnden und jeweiligen Inhalten und ewigen Formen, wechselnden und jeweiligen Formen und ewigen Inhalten aus. Aus der Welt des Geschichtlich-Tatsächlichen nährt unser Geist seine Unruhe; denn diese Welt ist kein Ganzes, und sie ermangelt ferner des sinnhaften Erfülltseins. Über den Geist Europas wäre nicht jene Überbewegtheit und Aufgewühltheit gekommen, hätte er nicht in allzu energischer und allzu einseitiger Weise sich nur auf Tatsächlichkeiten eingestellt. Der Beziehung auf das Bloß-Tatsächliche entkeimt die Problematik, wenn auch die Gewinnung und Bewahrung des Empirischen und die Herrschaft über das Erfahrungsmäßig-Gegenständliche eine der Hauptaufgaben aller Kultur ist und bleibt.

Aber diese Problematik muß überwunden werden, weil das Empirische und Gegebene, das Endliche und Konkret-Notwendige nur die eine Seite in der Universalität des Lebens ist, weil es seine Hinausführung zu einem Absoluten innerlich verlangt. Denn wo von einer Einheit und Gesetzlichkeit der Erscheinungen gesprochen, wo nach einer solchen Einheit und Gesetzlichkeit gesucht wird — und auf welchem Gebiet des geschichtlichen Lebens könnte ein derartiges Suchen und Forschen unterlassen oder unterbunden werden? — da wird das Gegebene an ein Ewiges angeknüpft, da vollzieht sich die Erhebung zum Reich des Absoluten. Welche Gestalt aber auch immer diese, unter jedem Betracht gebotene Erhebung aufweisen mag, stets und unweigerlich erfolgt sie in der Form und unter der Voraussetzung eines Mythus. Das soll keineswegs heißen, daß das Absolute zu einem Mythus gestempelt oder nur als ein Mythus angesehen würde. Geschähe dies, so würde man ja aus dem Relativismus nicht hinauskommen, dem man doch gerade durch die Bildung jenes Mythus entrinnen will. Jene für alle Kultur schicksalshafte Wendung des Geisteslebens bedeutet vielmehr, daß man sich des Absoluten in der Form des Mythus wieder bemächtigt. Denn der Mythus ist in allen Kulturen der

Weg, auf dem der Menschengeist zum Absoluten emporsteigt. Er mythologisiert also so wenig das Absolute, daß dieses geradezu seine Voraussetzung darstellt, daß seine Realität die Bedingung aller Mythen, daß der Wahrheits- und Geltungswert und daß der Sinn aller Mythen und das menschliche Suchen nach ihnen von der Realität des Absoluten abhängig ist. Nur ein in einem extremeinseitigen und doktrinären Empirismus und Positivismus befangenes Zeitalter oder Geschlecht verwässert und verkennt die Idee des Absoluten und verkleinert sie zu einer subjektiven Glaubensvorstellung oder Einbildung, die durch den Fortschritt der Aufklärung und Intellektualität angeblich aus der Welt geschafft werden würde. Aber auch umgekehrt ist nicht einem sich in starker Gläubigkeit bewegenden Zeitalter oder Geschlecht die Pflege und Bewahrung des Mythus ausschließlich vorbehalten, als besitze es ihn als ein unantastbar eigentümliches Vorbehaltsgut.

Denn alle Züge und Schichten, alle Richtungen und Gestalten der Kultur sind vom Mythus erfüllt und umrankt, und es ist einfach ein Vorurteil oder ein Mißverständnis, seine Existenz gewissen Stufen und Abschnitten der geschichtlichen Entwicklung abzusprechen. Ohne Mythus verliert eine Kultur eine ihr wesentliche Bedingung, weil ihr dadurch der so notwendige Weg der Herstellung des Verhältnisses zu einem Absoluten fehlen würde. Auch der Rationalismus hat in sich einen deutlich erkennbaren Mythus. So kann man dem Nietzsche der ersten und dritten Periode seiner philosophischen Entwicklung nicht recht geben, dem der ‚Sokratismus‘ als Verkörperung einer blutlosen, negierend und zweifelsüchtig gerichteten Aufklärerei erschien, und der behauptete, der abstrakt geleitete Mensch, die abstrakte Erziehung, die abstrakte Sitte, das abstrakte Recht, der abstrakte Staat ermangelten des Mythus. Und man kann ebensowenig Friedr. Theodor Vischer in seiner Behauptung zustimmen: „Kritik ist der Tod alles Mythus“ (Kritische Gänge, 3. Band S. 34, herausg. von Robert Vischer). Denn durch die Kritik wird nicht aller und jeder Mythus vernichtet, sondern nur eine bestimmte Ausprägung und Erscheinung desselben. Die Kritik selber, sofern sie nur irgendwie schöpferisch ist, also einen bestimmten wissenschaftlichen Gesichtspunkt in methodischer Folgerichtigkeit durchführt und zu dem Fortschritt der menschlichen Erkenntnis und Einsicht beiträgt, m. a. W.: positive Arbeit leistet, beruht ebenfalls auf einem Mythus und betätigt sich in dem Rahmen eines solchen. So stimme ich durchaus Ernst

Bertram zu, der in seinem eindrucksvollen Werk: ‹Nietzsche, Versuch einer Mythologie› sagt: „Selbst in sehr bewußten, analytisch gerichteten Zeiten, in Perioden sogenannter Allgemeinbildung, wird die Legende (die B. ganz im Sinne unseres Begriffes Mythus gebraucht) nicht ausgeschaltet, ja nicht einmal zurückgedrängt. Die zunehmende Bewußtheit, die Selbstkontrolle, das philologische Wissen um die tatsächlichen Lebensumstände einer großen Erscheinung, all das hat nur einen recht schmalen Einfluß auf die Entstehung der Legende. Weder hemmend noch fördernd ist dieser Einfluß wesentlich. Der überwache und überwachende Intellekt hat, wo ein Mythus sich durchsetzen will, auch heute nicht anders als früher seine unverrückbaren Schranken“ (S. 3).

Auch in der ‚Kritik‘ verbirgt sich ein Mythus. Er hat die Gestalt der unbedingten Überzeugung von der Geltung und dem Wert der Wissenschaft, von der Kulturbedeutung der Erkenntnis. Und diese Überzeugung gelangt in der wissenschaftlichen Kritik zu theoretischem Ausdruck. Daß die Wissenschaft eine solche Bedeutung hat, ist, wenn man sich von der banalen Feststellung ihrer äußeren Erfolge und von dem empirischen Hinweis auf ihren unvergleichlichen Siegeszug fernhält, rein begriffsmäßig nicht beweisbar. Hier äußert sich vielmehr die mythenbildende Kraft eines Postulates, das sein Recht aus der Idee der sittlichen Bestimmung des Menschen, aus dem Gedanken, daß die wahre Natur des Menschen im Reiche der Intelligibilität liegt, zieht. Das Eintreten des 18. Jahrhunderts für das Werk der Aufklärung und für die Ersetzung der dogmatischen, auf Offenbarung sich berufenden Gläubigkeit durch die Vernunftreligion und Vernunfttheologie beruhte auf keinem geringeren Mythus als die Geistesverfassung und das ganze System der mittelalterlichen Katholizität. Hier wie dort waren Voraussetzungen im Spiel, die ihr Recht und ihr Ansehen auch durch keinerlei Nützlichkeitserwägungen beglaubigen lassen. Läßt es sich doch mit nichten in endgültiger und einwandfreier Entscheidung ausmachen, daß die Aufklärung bzw. die Vertretung uud Beibehaltung der mittelalterlich-kirchlichen Gesinnung und Stimmung „nützlich“ waren oder sind. Auch an diesem Punkt leuchtet die theoretische Unzulänglichkeit, ja Ambiguität aller pragmatistisch-utilitaristischen Beweisführung ohne weiteres ein.

Gesinnung, Geistesart, Wertungen, theoretisches und praktisches Verhalten einer Zeit oder eines Lebenskreises, eines Ge-

schlechtes oder eines einzelnen Menschen stehen ihrem letzten Sinn nach jenseits der Möglichkeit einer rein begriffsmäßigen Begründung und Ableitung. Sie sind eben in ein System mythischer Voraussetzungen eingebettet, die darin ihr Wesen haben und ihre Kraft darin auswirken, daß sie dem ganzen äußeren und inneren Wollen und Tun die Sicherung der Unbedingtheit gewähren. Durch sie wird die empirische Gegebenheit der Lebenszustände und Lebensbetätigungen verankert in einem Zusammenhang, dessen Struktur erhaben ist über die Zufälligkeiten des geschichtlichen Wandels, weil seine Gesetze den Charakter von Sinnbeziehungen oder Sinnbezogenheiten der äußeren Lebenserscheinungen auf irgendeinen als unbedingt gültig anerkannten oder geglaubten Wert besitzen. Selbst ein in der Stimmung des Relativismus und Skeptizismus aufgehendes Zeitalter hat in der Hypothesis der Geltung des Relativismus und Skeptizismus eine Anknüpfung an ein Unbedingtes. (Der Begriff der Hypothesis in platonischem Sinne verstanden, wie er in der Philosophie der Gegenwart besonders von den Marburgern, hier in erster Linie von Hermann Cohen und Natorp, herausgearbeitet und vertreten wird.) Darin bekundet sich der grundsätzliche und unverwischbare Unterschied desjenigen Zusammenhanges, den wir Geschichte nennen, gegenüber allen Bezügen naturhaften Seins, daß jede seiner Stufen und Begebenheiten, daß jeder seiner Zustände und jede in ihm auftretende Person sich nicht restlos darin erschöpft und ausspricht, daß sie bloß da ist und wirkt. Sie hat vielmehr eine immanente Beziehung auf einen Sinn oder ein Ziel, deren Erfassung und Feststellung nicht sowohl eine Tat der Erkenntnis als vielmehr eine Aufgabe mehr oder minder konstruktiver Deutung ist. Die Einsicht darin, daß die empirische Geschichte in jedem ihrer Momente und Elemente, sofern diese wirklich von historischer Zuständigkeit sind, auf einen Zusammenhang hinweisen und hinarbeiten, den wir einmal der Kürze halber als einen intelligibelen bezeichnen wollen, verdanken wir bekanntlich der spekulativ-idealistischen Geschichtsphilosophie. Deren Wesen besteht darin, daß sie den sinnhaften, absoluten Hintergrund alles Empirischen und Peripheren in der Geschichte in methodischer Konstruktion gedeutet hat. Diese konstruktive, spekulative Einstellung war es, der es gelang, über die empirisch-historische Erkenntnis der Geschichte hinauszugehen und die Geschichte zur Idee zu erheben und damit erstmalig die Kultur als Idee zu sehen und in ihrem ideellen Gehalt zu entwickeln. — —

Dieses Aufgraben des Absoluten in allem Relativen, dieses Erblicken eines ewigen Sinnes in allen Zeitlichkeiten ist seinem Prinzip und Wesen nach nichts anderes als jene Fähigkeit und Funktion, die wir gewöhnlich als ein Vorrecht und als eine Eigentümlichkeit mythologisch gerichteter Zeitalter anzusprechen pflegen. Jedoch selbst ein Geschlecht, das einem vollkommenen Positivismus und Naturalismus verfallen ist, und das die Aufgabe und Kraft der menschlichen Erkenntnis auf die Feststellung der Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen beschränkt wähnt, hat in der notwendig vorauszusetzenden Geltung der Gesetzlichkeit seinen Mythus. Deshalb kann nicht der religiöse Glaube für sich den Vorzug und die Besonderheit in Anspruch nehmen, daß er allein ein Anrecht auf den Mythus besäße. Was ihn auszeichnet, ist nur eine spezifische Form des Mythus, vielleicht eine solche von der größten Inhaltlichkeit und Innigkeit und darum begabt mit dem stärksten Antrieb zur Erlösung, zur Weltüberwindung. Überall da, wo sich innerhalb des geschichtlichen Lebens eine Beziehung zu einem, in diesem Leben nicht ganz eingebetteten und sich ihm nicht restlos ausliefernden Sinnhaft-Absoluten eröffnet, stehen wir vor der Wirksamkeit eines Mythus. Und da sich diese Durchbrechungen der empirischen Lebenszone an hunderttausend Ecken zeigen, da die Dialektik und Paradoxie der Kultur in einer unaufhörlichen Transzendierung ihrer Bestandteile und Vorgänge besteht, worauf besonders Georg Simmel und Heinrich Rickert aufmerksam gemacht haben, bekundet sich in zahllosen Fällen und in allen Schichten und Bewegungen der Kultur die schöpferische und unvermeidliche Leistung des Mythus. Man muß ihn geradezu als eine für alle Kultur wesentlich bestimmende Bedingung bezeichnen; und keine Philosophie der Kultur oder im philosophischen Geiste gehaltene Geschichte der Kultur kann an dieser konstitutiven Bedeutung des Mythus vorübergehen.

So läßt sich in Zusammenfassung der bis jetzt gebotenen Ausführungen als Ergebnis aussprechen: Überall da machen sich das Auftreten und die Betätigung eines Mythus geltend, wo die Relativität und die geschichtliche Gebundenheit eines Glaubens-, Vorstellungs-, Gedankenkreises überschritten wird, wo irgendein Bezirk der Kultur, über das Empirische seines Bestandes und Ansehens hinausgreifend, nach seinen ewigen Vernunftbedingungen als den Prinzipien seiner Phaenomenalität fragt, wo er sich zur Unbedingtheit erhebt. Der geschichtlich am häufigsten zu be-

obachtende Prozeß dieses Unbedingtwerdens oder auch nur dieses Verlangens nach Unbedingtheit hat die Form, daß ein einzelnes Kulturgebiet, sagen wir die Philosophie oder die Religion, über das ursprüngliche Feld seiner Entstehung und Geltung hinaus zur Herrschaft über die ganze geistige Ebene und Tiefe einer Zeit strebt, sich in die Stellung der Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit einschiebt und nun alle übrigen Tendenzen, Arbeiten, Einrichtungen der Zeit mit seinem Wesen erfüllt, sie gleichsam umklammert. Der Akt der Annahme und Anerkennung solcher Grundbedingungen, denen metaphysische Geltung innewohnt, dient allem empirischen Gebahren und Verhalten zur Voraussetzung: er hat durchaus konstruktiv-mythische Bedeutung und stellt eine völlig autonome Geistestat dar. Die sich in ihm und mittels seiner vollziehende prinzipielle Wendung des Lebens ist mit Hilfe der Wissenschaft nicht weiter erklärbar. Wir stehen hier vor einer durchaus spontanen Freiheitshandlung, die allein, wie die idealistische Philosophie uns gelehrt hat, die Erscheinungen des Lebens zur Höhe des Wertes und der Würde steigert und ohne deren Vollzug nicht einmal von einem Seienden mit Vernunft und Sinn gesprochen werden kann. Diese Wendung kann religiösen Charakter haben und zu einem religiös gearteten Mythus führen, braucht es aber mit nichten. Sie kann ebensogut einen ethischen, aesthetischen, politischen, intellektuell-wissenschaftlichen Charakter aufweisen und hat einen solchen im Laufe der geschichtlichen Entwicklung oft genug aufgewiesen und dann eine Verabsolutierung und Verewigung der sittlichen, der künstlerischen, der staatlichen, der wissenschaftlichen Prinzipien gezeitigt. — —

Der metaphysische Sinn, der in dieser durch den Mythus sich vollziehenden Wendung des Lebens ruht, und um dessentwillen das Leben zur Schöpfung eines Mythus greift, läßt sich auch durch folgende Überlegung klarstellen oder zum mindesten umschreiben.

Der übliche Ablauf der geschichtlichen Bewegung verstrickt Menschen und Zeiten immer unerbittlicher in das Netz empirischen Geschehens, starrer, seelenloser Konventionen, formaler Bindungen, hingenommener Größen und Autoritäten, deren Recht und Anerkennung schließlich nur auf der äußeren Dauer ihres Daseins und nur auf einer durch Gewohnheit gestützten Tradition gegründet scheinen. Mit einem starken Wort: Das Reich der Schatten und die Gesetze der Schattenwelt breiten sich immer mehr aus. Alle

geschichtlichen Geltungen scheinen alsdann ihr Ansehen und ihre Bürgschaft lediglich aus der Tatsächlichkeit des Umstandes zu ziehen, daß sie unter bestimmten historischen Bedingungen entstanden sind und damit einem bestimmten historischen Zusammenhang angehören. Aus der Tatsache, daß sie geworden sind und einen Teil des geschichtlichen Bestandes darstellen, suchen sie ihren Wert abzuleiten und zu beglaubigen.

Da jedoch keine Tatsächlichkeit einen Wert, eine Bedeutung zu schaffen imstande ist, und mag sie einen noch so großen historischen Raum einnehmen, so gerät das geschichtliche Leben, wenn es einmal keiner anderen Leitung unterstellt ist als den empirischen Gesetzen seines konkreten Daseins und Dahingetriebenwerdens, in einen schließlich blut- und seelenlosen Relativismus; es wird zu nichts anderm als zur bloßen „Geschichte". Denn das alsdann herrschende Gesetz kennt und umfaßt nichts anderes als Erscheinungen. Die nackten Gegebenheiten in ihrem Vorhandensein und Wirken rücken in ein Scheinrecht ein, und alle Geltung veräußerlicht sich zu dem leeren Charakter eines in reiner Macht verankerten Seins, das sittliche. ästhetische, religiöse, metaphysische Sinnbeziehungen und alle Begründungen in einem Absoluten nicht duldet oder geradezu verschmähen zu dürfen glaubt. Man kann diese Bewegung des geschichtlichen Lebens, die in tausend Fällen zu beobachten ist, als den Weg der Verendlichung und Empirisierung einer Kultur oder einer Periode bezeichnen: Die wesenhaften Rechtsgründe der geschichtlichen Arbeit geraten mehr und mehr in Vergessenheit, höchstens daß versucht wird, die Bestrebungen und Errungenschaften der Geschichte durch einen mehr oder minder banalen Pragmatismus zu beglaubigen. Das Leben erhält einen stetig zunehmenden Zug an Unwirklichkeit und Unwesentlichkeit, es beginnt, gleichsam in der Luft zu schweben; die Momente seiner Wirklichkeit erstarren und veräußerlichen sich zu selbstgenugsamen Faktizitäten und zu bloß-zeitlichen Stellen in einem empirischen Zusammenhang.

Damit aber büßt es seine Substanz ein. Denn die Substanz des geschichtlichen Lebens besteht in dessen Beziehung auf das Absolute. Nur in dieser Beziehung gewinnt und bewahrt es seinen Gehalt; nur aus seiner Beziehung zu dem wahrhaft Wirklichen gewinnt und bewahrt es selber eine Wirklichkeit. Die ihm aus seinem notwendig zu postulierenden Sinn gestellte Aufgabe besteht demnach in dem unnachlaßlichen und unermüdlichen Bestreben, die

ihm ständig drohende Relativierung um jeden Preis fernzuhalten bezw. zu überwinden. Es ist das der beständige gigantische Kampf der Geschichte gegen die Vergewaltigung durch leere Schatten und Formen, damit ihr ideeller Gehalt, damit ihre Idee, damit ihre Vernunft nicht unterdrückt, nicht erdrosselt werde. Diese immanent geforderte Erhebung zu seinem Sinn, zu seiner Vernunft kann das Leben jedoch auf keinem anderen und keinem sichereren Wege erreichen als dadurch, daß es eine seiner empirischen Gestalten und Erscheinungsformen aus ihrer bloß zeitlichen Verklammerung und Tatsächlichkeit befreit und es zur Unbedingtheit steigert. Das kann das eine Mal die Religion, das andere Mal die Kunst, ein drittes Mal die Philosophie, ein viertes Mal die Wissenschaft usw. sein bezw. durch diese geschehen.

Diese Steigerung eines Kulturgebietes, einer Gesinnungsweise, eines Betätigungskreises zur Unbedingtheit vollzieht sich nämlich alle Male dann, wenn wieder die Entdeckung gemacht und ein Verständnis dafür wieder gewonnen ist, daß sich die betreffende Lebensform auf der Ewigkeit vernünftiger Prinzipien gründet, also mehr ist als das lockere Ergebnis historischer Entwicklungen und Konventionen, mehr ist als der Ausdruck menschlicher Wünsche und Bedürfnisse, wenn also alles Psychologische und Anthropologische, das ihr in noch so auffälliger Auflagerung anhaften mag, als ein zeitlicher Zusatz erkannt wird. Geschieht das, und dieses Geschehen ist ebenso notwendig, wie in zahlreichen Fällen nachweisbar, dann pflegt das betreffende Kulturgebiet seinen ursprünglichen Herkunfts- und Geltungskreis zu überschreiten, seinen Charakter als Sonderfach abzustreifen, die Züge seines Wesens zur Allgemeinherrschaft über den ganzen Bereich einer Kultur zu bringen. So tritt z. B. zu bestimmten Zeiten die ganze Fülle des geschichtlichen Lebens unter das Licht der Religion, die dann das maßgebende Prinzip für alle Bestrebungen und Leistungen wird. Wir kennen auch Zeiten, die der Philosophie oder außer ihr der Wissenschaft diese überragende Stellung und Geltung einräumten. Steht doch fast die ganze Weite des 17. und 18. Jahrhunderts sowohl der Gesinnung als der theoretischen und praktischen Einstellung nach unter dem bestimmenden Einfluß des Rationalismus, der in den mathematischen Naturwissenschaften und den konstruktiven Systemen von Descartes und Leibniz seinen höchsten Ausdruck fand und eine im nahezu uneingeschränkten Sinne tyrannische Macht ausübte. Was sich hier begab, war nichts weniger

als eine zwar grandiose, aber doch auch wieder gewaltsame Rationalisierung und Verwissenschaftlichung des ganzen geschichtlichen Lebens in allen dessen Formen und Zweigen, ein Vorgang von ungeheuerer Tragweite und Folgewichtigkeit, der seine nachhaltige Auswirkung bis in die Gegenwart erstreckt. —

Wenn man nun den metaphysischen Sinn einer solchen inneren und äußeren Potenzierung eines Sondergebietes zur normgebenden Größe und zum Regulativ für eine ganze geschichtliche Periode zu erfassen und zu deuten sucht, so wird man unschwer gewahr, daß sich in dem Prozeß dieser Wertsteigerung die Schöpfung einer Weltanschauung und die Gewinnung eines Weltbildes vollziehen, mag es sich dabei in dem einen Falle um eine mehr religiös, im andern um eine mehr wissenschaftlich-rationalistisch, vielleicht speziell naturwissenschaftlich geartete Weltanschauung handeln. Wesen und Sinn dieses Prozesses aber, von dessen Verlauf und Gelingen fast ausnahmslos das Schicksal seiner ganzen Zeit und aller in dieser tätigen Geschlechter abhängt, bestehen nun eben in der Erreichung und in der Konstruktion einer Absolutheit, sei es, daß es die der Religion, sei es, daß es die der Wissenschaft oder der Kunst oder der Philosophie ist, wodurch inmitten des geschichtlichen Gewirres und seiner gleichmacherisch-empirischen Tendenz ein intelligibler Halt und Maßstab aufgerichtet, d. h. der Weg zur Unbedingtheit aufgewiesen, angebahnt oder unter Umständen auch schon beschritten wird. Die Bildung einer Weltanschauung besitzt ihre wohl wichtigste sachliche Voraussetzung in der Anknüpfung an ein besonderes Wertgebiet, das nun die sowohl in intensiver als in extensiver Beziehung möglichst größte Ausweitung und Stärkung erfährt. So hat die naturalistisch-kosmologische Weltanschauung ihre Voraussetzung zum Hauptteil in der Naturwissenschaft und Naturphilosophie. Für den Platonismus stellt die Mathematik eine der wesentlichen grundlegenden Funktionen dar. Diejenige Weltanschauung, die wir Klassizismus und Hellenismus nennen, ruht auf einer humanistisch gefärbten Ästhetik, die romantische Weltanschauung auf der Absoluterklärung der Kunst bezw. der Verbindung von Kunst und Religion, die historische Weltansicht, wie sie besonders im 19. Jahrhundert hervorgetreten ist, auf der Übersteigerung der Geisteswissenschaften; der Rationalismus, einer der macht- und bedeutungsvollsten Typen der Weltanschauung überhaupt, auf der Verabsolutierung der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft und ihrer Methodik.

Hat man doch — übrigens in zutreffender Weise — die mechanistische Weltansicht geradezu die Religion jener Zeit genannt, ebenso wie — nicht ohne ironisierenden Unterton — das Système de la Nature von Holbach als „Bibel“ des Atheismus und Materialismus bezeichnet wurde.

Diese Wendung zur Weltanschauung ist in sich, ist in ihrer Bedeutung ein intelligibler Vorgang, der also nicht psychologisch verstanden, nicht anthropologisch oder subjektivistisch aufgefaßt werden darf, mag er sich auch innerhalb der menschlichen Seele vollziehen. Denn wo anders sollte er denn vonstatten gehen? Aber nicht das Wo, Wie und Wann, sondern der Sinn ist auch hier maßgebend. Dieser Sinn besteht darin und wirkt sich stets dahin aus, daß jene Wendung von der Absicht, von der Zieleinstellung auf Erfassung der Intelligibilität, auf Gewinnung eines sinnhaft-absoluten Wertes als des wahrhaft Wirklichen erfüllt ist. Indem aber inmitten der Empirie des geschichtlichen Lebens dieser Zug zur Geltung gelangt, indem das Geschichtliche die Steigerung zum Metaphysischen erfährt, wird das Empirische und Alltägliche, wird die Erscheinung und das Durchschnittliche überwachsen und durchtränkt, vom Bloß-Geschichtlichen erlöst und zu geschichtlicher Bedeutsamkeit erhoben durch die Kraft des Mythus, wobei es nebensächlich ist, ob derselbe in den traditionellen Formen eines solchen auftritt oder nicht.

Seine vergleichsweise wichtigste und interessanteste Verwirklichung erlebt eine Zeit oder ein Geschlecht jedoch immer dann, wenn sich der Mut und die Begabung zur Metaphysik zeigen und es zur Schöpfung einer konstruktiven Metaphysik kommt. Wie denn auch umgekehrt eine Zeit geistig verarmt und dem seelischen und sittlichen Zusammenbruch rettungslos entgegentreibt, wenn jene Schöpfung auf die Dauer ausbleibt oder alle auf sie gerichteten Bemühungen mißachtet bezw. als ein vergnügliches, aber aussichtsloses Spiel hingestellt werden. Metaphysikfreie oder metaphysikfeindliche Zeiten sind unfruchtbar im höheren Sinne dieses Begriffes; das Merkmal geistiger Fadheit ist ihnen unverwischbar aufgeprägt. Denn sie sind dadurch gekennzeichnet, daß sich der Geist nicht zur Freiheit, nicht zum Absoluten durchzukämpfen vermag, daß ihn die Bürde der Tatsachen allzu stark bedrückt und fesselt, um in diesen nur Symbole eines Ewigen zu erblicken.

Prägt sich im Mythus ganz allgemein die Wendung des Geistes zum Absoluten aus, so ersteht eine Metaphysik dann, wenn diese

Wendung sich des Mittels des Gedankens, also der Form der Erkenntnis und des Begriffes bedient. So stellt die Metaphysik den speziellen theoretischen Versuch der Erfassung des Absoluten dar; sie ist m. a. W. der begriffsmäßige, in theoretischer Entwicklung und in systematischer Methode durchgeführte Ausdruck des Mythus; also keineswegs seine volle, restlose Darstellung und Umsetzung. Sie ist von ihm und aus seiner ungeheueren Fülle nur das, was in die Gestalt des systematisch gefaßten Gedankens eingeht, was von seinem Sinn und Inhalt sich mit den Werkzeugen methodisch und begrifflich geleiteter und geregelter Deutung und Konstruktion aussagen, einfangen läßt. Daneben bleibt die Möglichkeit anders gerichteter Einstellungen zum Inhalt und Zweck des Mythus offen, jener Einstellungen, die in der Kunst, in den Einzelwissenschaften, in der Religion, in der wahren Sittlichkeit, in den höchsten Formen der Liebe, der Freundschaft, der Verehrung, der Pietät, der wertschaffenden Arbeit ihren objektiven Niederschlag und ihre befreiende Verwirklichung finden. In ihnen allen ist die Kraft des Mythus wirksam u. z. in jenem, in den vorangehenden Zeilen entwickelten Sinne: Überwindung der empirisch-psychologischen Gegenständlichkeit einer Handlung oder eines Vorganges durch die Anknüpfung an ein Absolutes, wodurch jene Handlung oder jener Vorgang über ihre empirische Tatsächlichkeit hinausweisen und den Wert von Symbolen gewinnen. Ohne die transzendierende Wirksamkeit des Mythus bleiben wir rettungslos der Zone der bloßen Erscheinungen verfallen, gibt es keine Erhebung zum Reiche der Ideen. So ist also auch der Mythus selber nicht als ein subjektiv-empirisches Vorstellungsgebilde aufzufassen, dem man mit der Betrachtungsweise der üblichen, naturwissenschaftlich orientierten Psychologie nahekommen könnte. Es gilt vielmehr, ihn als dasjenige Sinngebilde zu begreifen, in dem die intelligibele Freiheit als Urtat des Menschen ihre allgemeinste Bekundung ausübt.

Und als diese allgemeinste Bekundung ist er nun in allen besonderen Sinngefügen der Kultur wirksam, gleichsam ihrer aller Grundzug, der es ihnen ermöglicht, mehr als nur empirische Vollzüge in dem Bewußtsein der Menschen zu sein. Daß die Idee der Freiheit in die Sphäre irgendeiner empirischen Betätigung einstrahlt und in dieser eine metaphysische Wendung hervorruft, beruht auf der Funktion des Inbegriffes jener konstruktiven Sinndeutungen des Lebens, den wir Mythus nennen.

Die theoretische Spezialform jener konstruktiven Spekulation ist die Metaphysik. An dieser Stelle sei Abstand davon genommen, dem Verhältnis zwischen Mythus und Metaphysik genauer nachzugehen. Durchschaut man aber dieses Verhältnis, dann erledigt sich auch der alte Streit über die Eigentümlichkeit des Geltungscharakters der Metaphysik, zugleich auch der über die Frage, ob Metaphysik Wissenschaft sei oder nicht. Wenn wir hier durchaus dafür eintreten, daß zwischen Mythus und Metaphysik eine immanente Beziehung obwalte, so ist nicht die Meinung, daß die Metaphysik ein Mythus sei. Sie ist mehr, und sie ist weniger. Mehr: Den allgemeinen Transzendierungen, die sich im Mythus begeben, verleiht sie die systematische Gedankenform, die begriffsmäßige Einkleidung; ohne sie würde der Mythus nicht zu theoretischer, vernünftiger Gestaltung gelangen. Weniger: Die Metaphysik ist nur eine der möglichen Vernunftformen des Mythus, der überhaupt alles Historische zu einem symbolischen Bild verklärt u. z. dadurch, daß er es in das Reich der Idee erhebt oder von der Idee als dem Absoluten aus begründet. So ist denn auch der ewige Sinn des Mythus nur aus der einen oder der andern der ihm möglichen und gewährten symbolischen Verkörperungen zu begreifen, die seine historischen und historisch bedingten Objektivationen darstellen, während er selber sich in keiner von ihnen erledigt. Man muß die schöpferische Geisteseinstellung und Geistesmacht begreifen, die in dem Begriff des Mythus zusammengefaßt wird; man muß verstehen, was sie für die menschliche Geschichte und das menschliche Leben bedeuten, und man braucht dann nicht mehr bänglich zu erwägen, ob zu ihrer Bezeichnung das Wort Mythus mit Recht gewählt ist. Wenn nach der tiefsinnigen Auffassung und Deutung Hegels der Mythus das Anschauen des Weltgeheimnisses in der Form der Person ist, so bedarf es nur der vollständigen Durchführung dieses 'personalistischen' Gedankenzuges, wozu in der Philosophie des deutschen Idealismus die wertvollsten Handhaben und Richtlinien geboten werden (in der Gegenwart in erster Linie von William Stern), um den Begriff des Mythus ganz in dem in dem vorliegenden Zusammenhang entwickelten und vertretenen Sinn zu verstehen. (Vgl. auch weiter unten S. 437.)

II.
Typische Sondermythen auf einzelnen geschichtlichen Kulturstufen.

Der auf Verabsolutierung eingestellte und auf das Absolute hinzielende Prozeß der Mythologisierung der Kultur nimmt nun nämlich teil, an dem dialektischen und antinomischen Schicksal aller schöpferischen und im metaphysischen Sinne spontanen und autonomen Funktionen. D. h.: Auch er vermag seine volle Freiheit nicht uneingeschränkt zu betätigen, sondern er erfährt eine Abwandlung und Einengung durch die besonderen Verhältnisse und Strukturen der an ihm interessierten Zeiten, Geschlechter, Menschen. Man sieht das ewige Bild des Mythus stets gleichsam gefärbt durch eine bestimmte geschichtliche Brille; man historisiert und konkretisiert es und sucht es jeweiligen Forderungen, Lebensstimmungen, Zweckvorstellungen, Zeitempfindungen und Zeitströmungen anzugleichen, sogar es durch diese beeinflussen zu lassen und von ihnen abhängig zu machen.

Auf diese Weise entstehen jene Sonderformen des Mythus, die für bestimmte geschichtliche Lagen und Verhältnisse so sehr charakteristisch sind, daß sie geradezu einen Wesensbestandteil dieser Lagen und Verhältnisse darstellen und herangezogen und genau berücksichtigt werden müssen, soll eine innere Erfassung der betreffenden historischen Perioden und ihrer Vertreter gelingen. Die in Ausführung von Andeutungen Nietzsches und besonders Diltheys in Angriff genommenen, sehr wertvollen und aussichtsreichen Bemühungen um die Entwicklung einer Struktur- und Typenpsychologie als Grundlage der Geisteswissenschaften — hier wäre in vorderster Linie Eduard Sprangers Werk: „Lebensformen“ zu nennen — muß es sich angelegen sein lassen, die maßgebenden Hauptarten der Mythen zu studieren, weil gerade ihre Erfassung ungemein geeignet ist, unser historisches Verständnis zu fördern. In den Hauptmythen der Kultur liegen charakteristische Verdichtungen typisch-menschlicher Einstellungen zur Wirklichkeit vor, die oft wie mit einem Blitz die Grundverfassung ganzer Zeitabschnitte und Generationen erhellen. —

*

a) Einen interessanten Beleg für die Richtigkeit dieser Behauptungen bietet der in den mannigfachsten Gestalten und Abwandlungen immer wieder auftretende Mythus von Platon und vom Platonismus. Fast regelmäßig macht sich auf hervorstechenden

Stufen der abendländischen Geistesgeschichte eine bestimmte Ausprägung dieses Mythus geltend. So wird gewöhnlich angenommen, seit der durch Cosimo von Medici bewirkten Gründung der Platonischen Akademie zu Florenz datiere die vertiefte Erneuerung der Kenntnis und des Studiums der Philosophie Platos. Tatsächlich aber haben wir hier, wie ich an anderer Stelle darzutun versucht habe, eine legendarische Zurechtmachung der eigenen Lebensstimmung und Weltanschauung unter der Führung und dem bestimmenden Einfluß eines Symbols vor uns, dem man einzelne, an Platon anklingende Züge lieh. Die besondere Lage und Geistesverfassung der Renaissance verlangte nach einer Heiligenfigur und nach einer Philosophengestalt, die möglichst stark von dem im Mittelalter als unbedingten Meister verehrten Aristoteles abwich, zugleich aber gewisse Möglichkeiten und Voraussetzungen gab, um als Vertreter und Verkörperer der eigenen Gedanken und Gefühle zu erscheinen. Der Prozeß der Deutung und Umdeutung Platos und dessen Angleichung an den Ideen- und Erlebniskreis der Renaissance floß aus einer tiefen mythologisierenden Quelle. Und das auf diesem Wege entstandene Gemälde entsprach nicht sowohl der Philosophie Platos als vielmehr einem dynamischen und emanatistischen Pantheismus, der viel mehr von Plotin und aus der Mystik des Neuplatonismus stammte als aus dem Geiste des Schöpfers die Ideenlehre. Denn in dem Bilde dieses neuplatonisch umstilisierten Platon waren z. B. die Beziehungen der Ideenlehre zur Mathematik und die Bedeutung derselben als Wissenschaftslehre bis auf den letzten Grund getilgt. Umgekehrt zeigte die Formung, die in den letzten Jahrzehnten mit Platon etwa von der Marburger Schule vorgenommen wurde, eine wiederum aus konstruktiver Deutung erfolgende Interpretation, die den Mythus von Platon als dem Erkenntnistheoretiker und dem Vorläufer der kritisch-transzendentalen Logik schuf, also gleichsam nach der der Renaissanceauffassung entgegengesetzten Seite gerichtet ist, wie sie in der Hauptsache Paul Natorp in seinem bekannten Platonbuch entwickelt.

Welche von beiden Auffassungen und Darstellungen ist im Recht? Wenn wir antworten: beide, so geschieht das nicht in der Meinung, daß sich nun durch ihre Vereinigung ein adäquates Bild des ‚ganzen‘ Platon herstellen ließe. Sie haben beide Recht, weil sie die Auslegung unter Heranziehung der aus ihrer Zeit oder aus ihrem besonderen, ihnen zugehörigen Gedanken- und Lebenskreise hervorgehenden Auffassungs- und Interessenrichtungen vornehmen.

Diese methodische Einseitigkeit ist natürlich einem in methodischen Dingen geradezu vorbildlichen Kopfe wie Hermann Cohen durchaus bewußt. Sagt er doch in seiner Schrift: «Platos Ideenlehre und die Mathematik»: „Denn das ist ja eine füglich anerkannte Sache, daß es in letzter Instanz kein anderes zureichend objektives Kriterium gibt für die Beurteilung des Echten, des Reifen, des Hauptsächlichen, ja beinahe muß man sagen, des ernsthaft Gemeinten in Platon, als die eigene wissenschaftliche Subjektivität, als die erkenntnistheoretische Einsicht, über die ein jeglicher zu verfügen hat“ (S. 6). (Vgl. auch den wertvollen Aufsatz von Julius Stenzel, Zum Problem der Philosophiegeschichte; Kant-Studien Band XXVI, Heft 3—4 S. 416 ff.).

Demgemäß also wäre auch die Vereinigung der verschiedenen Interpretationsformen ein Akt systematischer Deutung, der der Eigenart einer vornehmlich synkretistischen Denkart entsprechen würde. Von einer Platon-Legende reden, heißt also nicht etwa, die Existenz Platons in Abrede stellen, ebenso wenig die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis der philosophischen Leistung Platons bezweifeln. Die geisteswissenschaftliche Hermeneutik, dieses beinahe wichtigste Kapitel einer theoretischen Grundlegung der Geschichtswissenschaft, zeigt, daß es eine Reihe wissenschaftlich einander gleichberechtigter Formen und Typen der Auffassung und Auslegung gibt, und daß das ‚Recht‘ und die Objektivität einer jeden in der inneren Folgerichtigkeit und in der methodischen Strenge des in ihr sich erfüllenden Bildes begründet sind. —

Die ewige Aktualität der ganz großen Geister der Weltgeschichte prägt sich darin aus, daß jedes Zeitalter und jedes Geschlecht sie nach seinen Bedürfnissen sich zurechtlegen kann. Es entdeckt an ihnen irgendwelche Momente, die zu seinem Wesen eine besondere fesselnde Beziehung haben, und die es nun in umdeutender Vereinseitigung aus der Gesamtheit des Originals herauslöst. Das im praktischen und wissenschaftlichen Leben unendlich häufig geübte Verfahren der Auslegung dient den sehr starken mythologisierenden Neigungen der menschlichen Natur und untersteht in weitem Umfange der mythologisierenden Phantasie.

Außer Platon sind es von den Philosophen im wesentlichen wohl in erster Linie noch Spinoza und Kant, deren Leistung in die Form des Mythus eingegangen ist. Lediglich auf diese Weise gedieh ihr Werk zu seiner außerordentlichen geschichtlichen und weltanschaulichen Wirksamkeit. Wenn Georg Simmel seine Dar-

stellung der Philosophie Kants mit der Erklärung einleitet: „Die Absicht dieses Buches ist keine philosophie-geschichtliche, sondern eine rein philosophische. Es gilt ausschließlich, diejenigen Kerngedanken, mit denen Kant ein neues Weltbild gegründet hat, in das zeitlose Inventar des philosophischen Besitzes einzustellen“, so erwächst hier ein aus der antihistoristisch gerichteten Einstellung Simmels und einer in ihm sich verkörpernden ganzen Zeitströmung gestaltetes Kant-Bild. Diesem eignet unter den Voraussetzungen seines Geformtwerdens sachlich und sinnhaft derselbe Wahrheitswert wie etwa einem Werk über Kant, bei dessen Abfassung die Philologie und die historische Kritik Pate gestanden haben. Aus der Relativität und konkreten Gegenständlichkeit der geschichtlichen Urkunden, wie uns solche in den einzelnen Werken Kants vorliegen, soll dasjenige, was an der kritischen Philosophie den Charakter absoluter Bedeutsamkeit trägt, herausgeschält werden. Es könnte diesem Beginnen entgegengehalten werden: Ist das denn überhaupt möglich und durchführbar? Kann jene ‚Absolutheit‘ ein für allemal einwandfrei und eindeutig festgestellt werden? Was der Simmelschen Auslegung als absolut gilt, kann von einem anderen Standpunkt aus oder einer anderen Interessen- und Zeitrichtung als verhältnismäßig äußerlich und zufällig erscheinen. Diese Einwände berühren aber nicht das Wesen der Sache. Denn das Kant-Bild Simmels stellt erstens keine Abschrift einer geschichtlichen Wirklichkeit dar, obwohl es als solche auch bereits eine synthetische Formung bedeuten würde, d. h. eine Überwindung des mit allen Zügen der Relativität behafteten Stoffes als einer in gewissen geschichtlichen Büchern niedergelegten, unter bestimmten individuellen und geschichtlichen Umständen ins Leben getretenen Tatsache durch die zeitlosen Kategorien und Methoden der wissenschaftlichen Erkenntnis. Zweitens erschließt sich in jener Interpretation eine Gestalt des Denkens, die deshalb ewig ist, weil nicht das, was sie ihrem empirischen Bestand nach ist und als was sie erscheint, an ihr geschätzt und beachtet wird, sondern weil sich für jene Auslegung in ihr die Vernunft des Absoluten und das Absolute der Vernunft in eine der ihnen möglichen Strahlungen spiegelt. Es interessiert keineswegs lediglich der Tatbestand der Lehre Kants selber, der schon wegen seiner unvergleichlich verwickelten Struktur, wegen der Mannigfaltigkeit seiner systematischen und geschichtlichen Voraussetzungen und Motive von sich aus eine Vielheit von Deutungen erlaubt, ja geradezu fordert,

sondern mit dieser Möglichkeit verschwistert sich jene Fülle hermeneutisch zulässiger Standpunkte, die ein Ausdruck der Verschiedenartigkeit des Weltgefühls der an der Auslegung beteiligten Zeiten und Menschen ist.

Und indem diese Verschiedenartigkeiten in die Formen des Begriffes eingehen, erwachsen die Mythen von Kant und seiner Philosophie. Die Entstehung der zahlreichen Kantischen Schulen erklärt sich nicht nur daraus, daß aus dem höchst verschlungenen Bau des Kantischen Systems von diesem die eine, von einem andern eine andere Tendenz und Linienführung herausgelesen und herausgehoben und zur Entwicklung gebracht wurde, sondern der Geist der Arbeit an Kant und die Versuche der Fortbildung der kritischen Philosophie unterstanden und unterstehen zugleich eigentümlichen Gesichtspunkten und Betrachtungsweisen, die sich aus der wissenschaftlichen Bildung, der metaphysischen Gesinnung, der Zugehörigkeit zu bestimmten Zweigen und Forschungsrichtungen der Wissenschaft, aus der Persönlichkeit und Begabungsart des betreffenden Interpreten und Fortbilders ergeben. Die Weiterführung der Philosophie Kants im 19. Jahrhundert verfolgen, heißt nicht nur, den in jener Philosophie gelegenen sachlichen Tendenzen nachgehen und die systematische und historische Ausbreitung derselben zu dem riesigen Geflecht verschiedenartigster, dennoch durch ihre gemeinsame Beziehung auf Kant untereinander verbundener philosophischer Systeme darstellen, sondern zugleich auf fast die gesamte Fülle von Gedankenmotiven, Überzeugungen, religiösen Glaubensformen, wissenschaftlichen und metaphysischen Standpunkten, ja selbst von politischen Bewegungen und Parteien Bezug nehmen, die im Laufe der genannten Zeit hervorgetreten ist. Von allen diesen Standpunkten aus hat man es unternommen, sich mit Kant auseinanderzusetzen, sei es in zustimmender, sei es in bekämpfender oder ablehnender Hinsicht. Und in dem Prozeß dieser nach Zahl wie Qualität außerordentlich reichen Auseinandersetzungen hat sich eine ganze Reihe der merkwürdigsten Kant-Bilder und Kant-Mythen herauskristallisiert. Es wäre eine nicht nur reizvolle, sondern auch wichtige kultur- und philosophiegeschichtliche Aufgabe, einmal unter diesem Gesichtspunkt die verschiedenen Auslegungsarten des Kritizismus, ihre inneren Voraussetzungen, ihren Wert und das Maß ihrer Fort- bezw. Umbildung der Philosophie Kants zu beleuchten. —

*

b) Neben denjenigen Mythen, die sich um einzelne Persönlichkeiten ranken und die Schöpfungen derselben aus dem Fluß der geschichtlichen Endlichkeit und Gegebenheit herausheben, stehen solche, in denen ein ganzer Kulturkreis zur Legende geformt wurde. Die vergleichsweise wichtigste und am reichsten ausgestattete Legende ist diejenige vom klassischen Griechentum und vom Hellenismus. Oft ist das Schicksal ganzer Zeiten und hochstehender Individuen gerade von diesem Mythus bestimmt worden (Hölderlin), an dem man der kulturschöpferischen und kulturtragenden Funktion des Mythus überhaupt so recht gewahr zu werden vermag. Nicht handelt es sich hier um eine bewußtfalsche Auffassung der Antike, die durch eine nüchtern-kritische Nachprüfung richtiggestellt wäre oder richtiggestellt werden könnte, sondern, wie Hermann Diels sich ausdrückt, um eine „optimistische Verklärung, mit dem unser Neuhumanismus die antike Welt betrachtete“ (Hermann Diels, Der antike Pessimismus S. 4). Dieser idealisierten Auffassung hat Friedrich Schiller den gehobensten Ausdruck mit den Worten verliehen:

Da ihr noch die schöne Welt regieret,
An der Freude leichtem Gängelband
Selige Geschlechter noch geführet,
Schöne Wesen aus dem Fabelland;
Ach, da euer Wonnedienst noch glänzte,
Wie ganz anders war es da!
Da man deine Tempel noch bekränzte,
Venus Amathusia. (Die Götter Griechenlands)

Es ist nicht schwer zu erkennen, was dem Zeitalter des Humanismus oder dem des Neuhumanismus, was Winckelmann, Goethe, Schiller, Wilhelm von Humboldt jene zum Ideal umgeschaffene und zum Ideal verklärte Welt, die sie Griechentum nannten, bedeutete. Sie erschauten in einer Phantasiewirklichkeit das als erreicht und bewährt, was ihnen als Sinn und Gehalt des Lebens galt, und zwar sowohl in Hinsicht auf die Gesinnung als auch in Bezug auf die Form.

Wilhelm von Humboldt hatte das Ziel der Erziehung zur Humanität mit den berühmten Worten umschrieben: „Der wahre Zweck des Menschen, nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt — ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und

unerläßliche Bedingung. Allein außer der Freiheit erfordert die Entwicklung der menschlichen Kräfte noch etwas anderes, obgleich mit der Freiheit eng Verbundenes — Mannigfaltigkeit der Situationen. Auch der freieste und unabhängigste Mensch, in einförmige Lagen versetzt, bildet sich minder aus". Die Idee dieser Erziehung sieht er bei den Griechen verwirklicht[1]). Zwar weiß er natürlich, daß das, was er von dem Charakter der Griechen sagt, „unmöglich von einer ganzen Nation in allen ihren einzelnen Individuen buchstäblich wahr sein kann". Dennoch gilt der Gedanke als Richtschnur: „Die griechische Vorwelt dient uns zu einem Ideal". Denn was sie uns als erreicht, als möglich zeigt, das ist die „schöne Einheit des Gemüts". Uns Moderne quält „das Mißverhältnis zwischen innerem und äußerem Dasein — die Griechen dagegen „verdienen schlechtweg das Ideal zu heißen, weil . . . der vorherrschende Zug in ihrem Geist, ja der, welchen man immer wählen würde, wenn man nur einen einzigen anzuführen hätte, Achtung und Freude an Ebenmaß und Gleichgewicht ist, auch das Edelste und Erhabenste nur da aufnehmen zu wollen, wo es mit einem Ganzen zusammenstimmt . . . sie kannten nicht das Umtreiben in Gedanken und Empfindungen, hinter denen jeder Ausdruck zurückbleibt". Und wie bis ins einzelne gehend Humboldt sich diesen Griechen-Mythus ausmalt, und wie sehr er in ihm lebte, erhellt nicht nur aus den Anweisungen, die er für das Studium der Griechen erteilt, sondern auch aus der Überlegung, die er anstellt, um die den Griechen nachgesagte Ablehnung alles Maßlosen zu begründen. Der „Widerwille gegen das Unverhältnismäßige entsprang aber bei den Griechen nicht eigentlich aus einem oft nur von Schwäche und Verweichlichung zeugenden Abscheu vor dem übermäßig Hervorragenden oder dem sich von der gewöhnlichen Natur Entfernenden, sondern unmittelbar aus dem Bedürfnis, überall auf das höchste Leben zu dringen, das nur aus der Übereinstimmung quillt, die nichts ausschließt, und aus dem tiefen Gefühl der Natur, die durchgängiger Organismus ist." Das ist ein Mythus in reinster Gestalt, den Humboldt kennzeichnet: „Die Empfindungen, mit welchen wir auf die Alten zurücksehen, sind denjenigen ähnlich, welche der Anblick der schönen Natur

1) Vgl. außer Eduard Sprangers Werken: „Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens" und „Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee" auch Paul Hensels Aufsatz: „Wilhelm von Humboldt", Kant-Studien Bd. XXIII, 1918, Heft 2—3 S. 174 ff.

überhaupt . . . in uns erweckt. Es ist eine vollendete Form, die sich uns zur Nachbildung darbietet, und wir empfinden es lebhaft, daß der Wert alles Gehalts, den wir zu erwerben oder besitzen vermöchten, nur auf der Möglichkeit beruht, ihn zu einer ähnlichen zu vereinen". Die Idee der humanistischen Bildung, die Idee der Entfaltung aller Kräfte und ihrer harmonischen Verwebung zur Einheit einer Vollgestalt war die gedanklich-sittliche Grundlage jenes Mythus. Das bestimmende Motiv für seine bildhafte Durchführung aber war die Aussicht, den Wert und das Recht dieser Idee durch die Aufweisung ihrer geschichtlichen Wirklichkeit zu erhärten. Mochte man auch zu dem Zugeständnis oder der Einschränkung sich gedrängt sehen, daß „auch der Begriff des Ideals es notwendig mit sich bringt, daß sich die Idee der Möglichkeit ihres Erscheinens unterwerfe". Trotzdem hebt Humboldt die außerordentliche pädagogische Bedeutung dieses Mythus mit den starken Worten hervor: „Wer, wie der Grieche, mit Schönheit der Formen genährt, und so enthusiastisch, wie er, für Schönheit und vorzüglich auch für sinnliche gestimmt ist, der muß endlich gegen die moralische Disproportion ein gleich feines Gefühl besitzen als gegen die physische. Aus allem Gesagten ist also eine große Tendenz der Griechen, den Menschen in der möglichsten Vielseitigkeit auszubilden, unleugbar". „Der gefühlvolle Kenner (!) des Altertums, der die harmonische Ausbildung aller Kräfte, die edle Freiheit der Gesinnungen, die Entfernung von allen niedrigen Beschäftigungen, den edlen Müssiggang und die hohe Schätzung des inneren Menschen unter den Griechen mit hohem Erstaunen bewundert, wird nicht ohne Scham und Niedergeschlagenheit bemerken, daß unter uns fast jeder nur einzelne Anlagen einseitig entwickelt, daß die Freiheit des Geistes mancherlei Fesseln erduldet, daß eine mühselige Geschäftigkeit einen großen Teil unseres Lebens hinwegnimmt und die innere Ausbildung nicht selten der äußeren Wirksamkeit nachgesetzt wird." Welche Abstriche die historische und philologische Einzelforschung an diesem Gemälde vornehmen mochte, unberührt davon bleibt seine ausschlaggebende, geradezu kulturschaffende Wichtigkeit, die darin zum Ausdruck gelangt, daß es mit seiner Hilfe Humboldt möglich wurde, nicht nur seiner Sehnsucht und seinen sittlichen und künstlerischen Forderungen eine lebendige, wirkungsvolle Gestalt zu geben, sondern er gewann dadurch die Grundlage für seine Erziehungspläne und seine pädagogischen Reformbestrebungen. Ihm selber und seinem Kreise

mußten das Recht und die Notwendigkeit seiner pädagogischen Ideen und Maßnahmen umsomehr einleuchten, je mehr er ihnen in dem Griechen-Mythus Fleisch und Blut zu verleihen vermochte und in diesem Mythus die Wirklichkeit eines Ideals beglaubigte. Dieser Mythus versinnlichte und sprach aus, was man kurz die absolute Gestalt und den absoluten Sinn aller menschlichen Bildung — unter den Bedingungen, die der Geist des Neuhumanismus diesem Begriff der Bildung gab — nennen darf. Denn dieser Sinn gipfelte in der griechischen Kalokagathie, die eine innere Verbindung darstellt „edler, großer, eines Freien wahrhaft würdiger Gesinnungen in der Seele und dieser lebendige Ausdruck derselben in der Sittlichkeit der Bildung und der Grazie der Bewegungen des Körpers" und „die sich bei keinem Volke wieder in dem hohen Grade findet" wie bei den Griechen [1]). — —

*

c) Während sich in dem Bildungs-Mythus des Neuhumanismus eine bezeichnende Verwebung ethischer und ästhetischer Züge äußert und die Eigentümlichkeit dieses Mythus und das Geheimnis seines Ansehens und seines Einflusses auf dieser Verwebung beruhen, vollzieht sich die Verabsolutierung ausschließlich ästhetischer Momente in dem Mythus von der Kunst, den dann die Romantik schafft. Ihr ist nicht ein philosophisches System, auch nicht der Wert sittlicher Harmonie und harmonischer Sittlichkeit das Ewige und Unbedingte, das Vollkommene und Erlösende, das allem Leben erst seinen Sinn und Gehalt schenkt, und auf das hin alle Erscheinungen projiziert werden müssen, soll ihnen Charakter und Wert zufließen: diese Rolle und Kraft ist vielmehr der Kunst eigen. Sie übt eine durchaus mythische Funktion, wie sich denn in dieser Wertungsart der Kunst die kulturschöpferische Leistung des Mythus in ästhetischer Sonderausprägung bekundet. „Die Kunst", so heißt es in Wackenroders ‹Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders›, „schmelzt das Geistige und Un-

1) An dem Mythus vom Griechentum läßt sich als an einem hervorragenden Sonderfall die geradezu ungemeine Bedeutung studieren und erkennen, die der Mythus überhaupt innerhalb der menschlichen Gesellschaft und für dieselbe besitzt. Es bedarf in dieser Beziehung nur eines kurzen Hinweises darauf, daß Wilhelm von Humboldt zu den Schöpfern des humanistischen Gymnasiums gehört. Ist doch durch dieses der Mythus vom Griechentum für ungezählte Geschlechter zu einer entscheidenden pädagogischen Wertform, ja zur Substanz ihres sittlichen Wesens und zum Halt für ihre ganze Gesinnung und Lebensführung geworden.

sinnliche auf eine so rührende und bewundernswürdige Weise in die sichtbaren Gestalten hinein, daß unser ganzes Wesen und alles, was an uns ist, von Grund auf bewegt und erschüttert wird". Und weiter in demselben Zusammenhang: „Die Kunst ... schließt uns die Schätze in der menschlichen Brust auf, richtet unsern Blick in unser Inneres und zeigt uns das Unsichtbare, ich meine alles, was edel, groß und göttlich ist, in menschlicher Gestalt ... Die Kunst stellt uns die höchste menschliche Vollendung dar". In dem nur wenige Seiten umfassenden Aufsatz: ‹Die Ewigkeit der Kunst›, der die Steigerung der Kunst zum sinndeutenden und erlösenden Mythus in aller Stärke ausdrückt, heißt es geradezu: „Alles, was vollendet ist, das heißt, was Kunst ist, ist ewig und unvergänglich ... ein vollendetes Kunstwerk trägt die Ewigkeit in sich selbst ... In der Vollendung der Kunst sehen wir am reinsten und schönsten das geträumte Bild eines Paradieses, einer unvermischten Seligkeit ... In sich selbst trägt die Gegenwart der Kunst ihre Ewigkeit und bedarf der Zukunft nicht, denn Ewigkeit bezeichnet nur Vollendung". Die Kunst hebt uns, unser irdisches Dasein über Tod und Vergänglichkeit hinaus, da sie „in sich keine Bedingungen kennt, und ihr Ganzes keine Teile hat ... Laßt uns darum unser Leben in ein Kunstwerk verwandeln, und wir dürfen kühnlich behaupten, daß wir dann schon irdisch unsterblich sind" [1]).

Diese Aufgabe und diese Funktion eignen aber deshalb der Kunst, weil sie es ist, in der der Atem und die Kraft des Kosmos, des Ewigen glühen, weil sie es ist, in der der Weltgeist sich auswirkt. Das ist der Grundgedanke und das Dogma dieses ästhetischen Idealismus im Gegensatz zu dem ethischen Idealismus, der in dem guten Willen, in der praktischen Vernunft den Ausdruck des Absoluten erblickt. „Alle heiligen Spiele der Kunst sind nur ferne Nachbildungen von dem unendlichen Spiele der Welt, dem ewig sich selbst bildenden Kunstwerk", sagt Friedrich Schlegel. Wir haben somit nicht die Ansicht der Aufklärung vor uns, die den Bau des Weltalls allerdings in Analogie zu einem Kunstwerk, aber einem solchen mechanischer Struktur vorstellte und in diesem Sinne Gott als Weltarchitekten und Weltmechaniker

1) Ob und in welchem Sinne auf die romantische Verabsolutierung der Kunst Schillers Kunsttheorie eingewirkt hat, die besonders in den ästhetischen Briefen zur Größe einer Metaphysik der Kunst aufwuchs, mag hier unerörtert bleiben.

dachte. Indem nämlich die Aufklärung überall in der Welt Zweckmäßigkeiten und planvolle Zurichtungen fand, führte der Gedanke der mechanischen Gesetzmäßigkeit zur Vorstellung, das All sei ein aus der Vernunfttätigkeit Gottes hervorgegangenes Kunstwerk. Es war m. a. W. der Begriff der formalen Ordnung, der das Verbindungsglied zur Herstellung jener Analogie darbot. Die Romantik dagegen sah im Kunstwerk darum ein Symbol des Kosmos, des Alls, weil ihr nichts Anderes zur Versinnlichung des Unendlichen genügen konnte. An die Stelle der formalen Zweckordnung des Gesetzes trat der romantische Begriff des Unendlichen im Sinne unerschöpflicher Tiefe und Fülle, die die Romantik ungleich mehr reizten und ihr ungleich viel mehr sagten als alle gesetzliche Strenge und Ordnung. So definiert Wilhelm Schlegel in seinen grundlegenden Berliner Vorlesungen: ‹Über schöne Literatur und Kunst› das Schöne als die symbolische Darstellung des Unendlichen. Auch in diesem entscheidenden Punkt Schüler und Nachfolger Schellings, der in seinem ‹System des transzendentalen Idealismus› in dem Kapitel über die Deduktion der Hauptsätze der Philosophie der Kunst (6. Hauptabschnitt) von dem Künstler gesagt hatte, er „scheint, so absichtsvoll er ist, doch in Ansehung dessen, was das eigentlich Objektive in seiner Hervorbringung ist, unter der Einwirkung einer Macht zu stehen, die ihn von allen andern Menschen absondert und ihn Dinge auszusprechen und darzustellen zwingt, die er selbst nicht vollständig durchsieht, und deren Sinn unendlich ist“. „Der Grundcharakter des Kunstwerks ist eine bewußtlose Unendlichkeit (Synthesis von Natur und Freiheit). Der Künstler scheint in seinem Werk außer dem, was er mit offenbarer Absicht darein gelegt hat, instinktmäßig gleichsam eine Unendlichkeit dargestellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist. Um uns nur durch Ein Beispiel deutlich zu machen, so ist die griechische Mythologie, von der es unleugbar ist, daß sie einen unendlichen Sinn und Symbole für alle Ideen in sich schließt[1]), unter einem Volk und auf eine Weise entstanden, welche beide eine durchgängige Absichtlichkeit in der Erfindung und in der Harmonie, mit der alles zu Einem großen Ganzen vereinigt ist, unmöglich annehmen lassen. So ist es mit jedem wahren Kunstwerk, in dem jedes, als ob eine Unendlichkeit

---

1) Auf diese Weise hätte ein Vertreter der neuhumanistischen Interpretation den Sinn der griechischen Mythologie kaum ausgelegt.

von Absichten darin wäre, einer unendlichen Auslegung fähig ist, wobei man doch nie sagen kann, ob diese Unendlichkeit im Künstler selbst gelegen habe oder aber bloß im Kunstwerk liege". Und wenige Seiten später: „Es ist nichts im Kunstwerk, was nicht ein Unendliches unmittelbar oder wenigstens im Reflex darstellt". —

*

d) Indem die mythische Verabsolutierung der Kunst seitens der Romantik durch das Bedürfnis nach einem Symbol für das Erlebnis überrationaler Tiefe entsteht, ist nun auch der zweite große, für sie charakteristische Mythus gegeben, der von der Religion. Wären für die Romantik die Grenzen zwischen Kunst und Religion nicht so fließend, ginge nicht durch die Vermittelung der Idee der Unendlichkeit ein Gebiet notwendig und organisch in das andere über, so könnte man im Zweifel sein, welcher Mythus, der der Kunst oder der der Religion, von tieferer Bedeutung für sie sei. Jedenfalls hat ihr Mythus von der Kunst entschieden religiöse Färbung und ihr Mythus von der Religion künstlerische Färbung. So wird es verständlich, daß trotz und neben aller Verabsolutierung der Kunst und der Lobpreisung ihres Unendlichkeits- und Ewigkeitscharakters Wilhelm Schlegel in den Vorlesungen ‹Über dramatische Kunst und Literatur› sagen kann: „Die Religion ist die Wurzel des menschlichen Daseins. Wäre es dem Menschen möglich, alle Religion, auch die unbewußte und unwillkürliche zu verleugnen, so würde er ganz Oberfläche werden und kein Inneres mehr haben. Wenn dieses Zentrum verrückt wird, so muß sich folglich darnach die gesamte Wirklichkeit der Gemüts- und Geisteskräfte anders bestimmen". Und in den ‹Ideen› Friedrich Schlegels heißt es (Athenäum III, 1): „Die Religion ist nicht bloß ein Teil der Bildung, ein Glied der Menschheit, sondern das Zentrum aller übrigen, überall das Erste und Höchste, das schlechthin Ursprüngliche". Ferner ebenda: „Die Idee der Gottheit ist die Idee aller Ideen".

Die reine, sozusagen ungemischte und ungebrochene Herausstellung der Absolutheit der Religion gelang innerhalb des Kreises der Romantiker im Grunde jedoch nur dem einen Schleiermacher, der bezeichnenderweise von sich bekannte, daß er zur Kunst noch weniger ein eigentliches Verhältnis habe als zur Natur (Haym, Die Romantische Schule, 2. Aufl., S. 459). Denn was in dem merkwürdigen Fragment von Novalis: ‹Die Christenheit oder Europa› an religiösen Stimmungen und Ideen vorhanden ist, ist bis in seine

Glaubensvoraussetzungen hinein von Schleiermachers Reden abhängig. Doch erübrigt es sich, an dieser Stelle auf Schleiermachers Verhältnis zur Religion und auf die absolute Bedeutung einzugehen, die sie für ihn hatte. (Ebenso bleibt hier natürlich seine religionsphilosophische und religionspsychologische Leistung unerwähnt.) Er gehört in die Reihe jener ausschließlichen und unbedingten Naturen, deren Leben, wie das z. B. bei Mose, Jesus, Mohammed, Franz von Assisi, Luther der Fall war, bis in die einzelnen, auch unwichtigen Züge und Handlungen hinein, die aber dadurch alle Unwesentlichkeit verloren, von einem geradezu persönlichen Verhältnis zum Ewigen erfüllt, durch ein unmittelbares Besitzergreifen und Gewißsein des Absoluten gekennzeichnet ist. Bei ihnen ist das Transzendieren zum Absoluten so sehr das Alpha und Omega ihres Seins, es stellt einen so unaufhörlichen und dabei unantastbar sicheren Prozeß dar, daß hier, vergleichsweise stärker als bei den Absolutisten des Logos oder der Bildungsidee oder der Kunst, die Grenze zwischen Erscheinung und Idee wie aufgehoben ist und der Symbolcharakter und Gleichniswert alles Seienden bereits wieder als eine Seinsgestalt hervortritt und sich zu geschichtlicher Wirklichkeit formt. In ihnen wird die Religion und die religiöse Absolutheit gleichsam Fleisch und Blut. Sie wandeln in einer Sphäre, die ebenso jenseits der Zone der Erscheinungen und bereits im Reiche der Erfüllung als auch sozusagen diesseits alles Jenseits liegt. Die Zweifel, von denen sie heimgesucht werden, ruhen auf dem Grunde der Gewißheit; ihre endliche Existenz weiß sich mit unerschütterlicher Sicherheit, so oft auch sie vor dem Sturz in das Nichts zu stehen scheinen, bereits in aller ihrer Empirie im Unbedingten geborgen. Aber dieses Wissen ist kein intellektueller Vorgang, sondern eine persönliche Seligkeit; jede Verrichtung, auch die äußerlichste, hat bei ihnen den Sinn einer Kulthandlung und erhebt sich zur Bedeutung eines Gleichnisses und Mythus.

Deshalb ist es auch kein Zufall oder Wunder, daß es gerade ihr Leben und ihr Schicksal sind, die so leicht und so gern in das Licht des Mythus und der Legende gerückt werden und so schnell und bequem den Charakter des Mythus und der Legende annehmen. Überhaupt ruht der Sinn jeder geschichtlichen Leistung, wie schon oben angedeutet wurde, in der Übersteigerung des geschichtlichen Bestandes zur Intelligibilität irgendeines Wertes. Diese Übersteigerung läßt sich an sich auch an dem Philosophen-Mythus, an

dem humanistisch-ethisch-ästhetischen Bildungs-Mythus, an dem Mythus der Kunst erkennen. Die aber in sich absolute Form dieser auf Verabsolutierung gerichteten Lebenssteigerung verwirklicht sich doch erst im Leben der Religion, da in diesem alle Dissonanzen und Antinomien des Seins zu einer im Prinzip restlosen Überwindung gebracht werden. Das ist das Wunder, das der Religion erreichbar ist, erreichbar sowohl in der Subjektivität des religiösen Gefühls, als auch im Gebet und in der Objektivität der Glaubensgemeinschaft. Wenn nach dem Johannes-Evangelium der Logos Fleisch, also Erscheinung ward, wenn sich das Wunder der Offenbarung begibt — und ohne „Offenbarung" gibt es keine Religion und kann es keine geben — dann vollzieht sich der mystische Ausgleich zwischen dem Ewigen und dem Endlichen, dann findet dieses seinen Eingang und seine Versöhnung in jenem.

Darin bekundet sich nun die Paradoxie des religiösen Mythus: Auf der einen Seite übt er die stärkste, die endgültige Überwindung aller irdischen Unzulänglichkeiten; man denke an den Mythus der Transsubstantiation oder an die im Gesinnungskreis der Mystik vertretene Deifikation. Aber andererseits macht er sich zugleich, indem nach ihm das Göttliche eine endliche Gestalt annimmt und im irdischen Gewand erscheint, damit entbehrlich, ja er wird dadurch geradezu hinfällig. Er ist der stärkste und dauerndste und zugleich der am unbedingtesten, radikalsten überwindliche und ausschaltbare Mythus. Indem er lehrt und zeigt, daß die ewige Wahrheit, daß die Idee Wirklichkeit wird und in die Erscheinung eingeht, löscht er die Grundantinomie alles Seienden aus, die doch die Voraussetzung für seine Entstehung und für sein Anerkanntwerden darstellt. Er ruht einerseits auf der rückhaltlosen und rücksichtslosen Hervorhebung des Gegensatzes zwischen dem Irdischen und dem Unvergänglichen. Darin ist das eine Moment seines gewaltigen Reizes und Einflusses begründet. Er führt in tausendfältiger Ausmalung die Verweslichung des Menschen und die Unverweslichkeit des Göttlichen vor Augen. Dadurch schreckt er das Gewissen, die Angst, die Hoffnung auf. Zugleich läßt er andererseits alles Sterben vergehen und trägt alle „verlorenen Kinder" mit feurigen Armen zur Ewigkeit empor. Dadurch beruhigt er die Sorgen, tilgt er die Ängste und schafft sich eine ungleich größere Gefolgschaft als durch alle Betonung der empirischen und der metaphysischen Zwiespältigkeiten und Antinomien. Er ist aus allen diesen Gründen ohne Frage der lebendigste, der ein-

drucksvollste, der wuchtigste Mythus, eine Gestalt von unerhörter kulturschöpferischer Macht. Das läßt sich aus seinem Begriff a priori deduzieren; das läßt sich auch rein erfahrungsgemäß durch zahllose Beispiele der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit belegen. Will man die unermeßliche Bedeutung begreifen, die der Idee des Absoluten für alle Formen und Zweige der geschichtlichen Kultur eignet, so bietet sich kaum ein ergiebigerer Untersuchungsgegenstand dar als der religiöse Mythus. Und es wird verständlich, daß er gerade dann sich meldet, wenn eine Zeit ganz tief, sozusagen rettungslos an den Relativismus sich verloren und die Beziehung zum Absoluten völlig preisgegeben zu haben scheint. Nur muß man imstande sein, sein Wesen auch dann zu erkennen und seine Funktion auch dann zu würdigen, falls er in solchen scheinbar abgeirrten, weil scheinbar ganz unmetaphysisch gewordenen Zeitaltern in grotesken Gestalten auftritt, die wie eine Fratze des Religiösen aussehen.

Im Gebiet des Ethischen bleibt die Antinomie zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Bindung und Freiheit in irgendeiner Form dauernd akut, so sehr, daß diese Antinomie geradezu als konstitutive Bedingung des Ethischen bezeichnet werden muß. In der Religion jedoch wird sie „aufgehoben". Wie das möglich ist, vermag keines Menschen Geist zu enträtseln: wir stehen hier vor der vollendeten Kraft des Mythus selbst. Was wir zu erkennen vermögen, ist nur die Tatsache, daß jene Aufhebung möglich ist, und daß sie sich oft begeben hat. Aber gerade diese Aufhebung ist es, in der die Autonomie der Religion besteht und die erlösende Kraft des religiösen Mythus zutage tritt. In dieser Autonomie aber betätigt sich in Verbindung mit der Erlösungsfunktion das, was wir die Realität und Wahrheit der Religion zu nennen pflegen.

III.

Unsere Zeit und das Problem des Mythus.

Verfügt nun auch unsere Zeit über einen für sie charakteristischen oder überhaupt über einen Mythus?

Auf Grund der vorstehenden Ausführungen, die die Unentbehrlichkeit des Mythus für jede Kulturperiode, sogar für jeden Lebenszusammenhang darzutun und die inneren Bedingungen für diese Unentbehrlichkeit aufzudecken versuchten, müßte das der Fall sein. Wie könnte sonst die Gegenwart vor dem Richterstuhl

der Geschichte bestehen? Ja, wie wäre es sonst möglich, ihr Wesen zu erfassen und über sie eine Erkenntnis auszusprechen, ganz gleich in welchem Geiste dies geschähe, und ob man ihr den Aufstieg oder den Untergang prophezeie? Denn jede einzelne in ihr auftretende Erscheinung und Erscheinungsgruppe läßt sich, je nach der Gesinnungsweise und dem Temperament des Deutenden, nach dieser oder jener Richtung auslegen. Inbezug auf das Einzelne bleibt der Willkür der Interpretation ein ziemlich erheblicher Spielraum. Nicht aber inbezug auf die Ganzheit, auf die innere Totalität. Diese innere Totalität erschließt sich jedoch dann, wenn es gelingt, denjenigen Grundmythus zu bestimmen, an dem sich die Gesamtstruktur unserer Zeit in all der Fülle ihres Wollens und Ringens, ihrer Unfertigkeiten und ihrer Leistungen, ihres Planens und ihres Vollbringens erleuchtet. —

a) Nun scheint aber nichts ausgemachter, nichts sicherer zu sein als die Behauptung, daß unserer Zeit ein solcher, sie kennzeichnender Mythus fehle. Mögen, so könnte eingewendet werden, die Geschichtsphilosophen noch so sehr die Notwendigkeit und die kulturschöpferische Bedeutung des Mythus betonen, sogar nachgewiesen zu haben glauben (vgl. die Einleitung und das 1. Kapitel dieser Abhandlung), trotzdem könne man nicht umhin, einzuräumen, daß alle Bemühungen, einen solchen Mythus in der Gegenwart aufzufinden, ergebnislos bleiben würden.

Zwei Gründe ließen sich zur Stützung dieser Behauptung beibringen. Erstens dulde die immer mehr zunehmende Aufklärung und die doch zu außerordentlicher Höhe emporgestiegene Ausbildung der Kritik das Fortbestehen eines Mythus einfach nicht. Jeder von uns sei von der modernen geisteswissenschaftlichen Schulung unmittelbar oder mittelbar berührt. Ist deren Hauptarbeit und Hauptabsicht aber nicht darauf gerichtet, und zwar mit dem größten Erfolge, die Mehrzahl der sogenannten historischen „Wahrheiten“ als Sagen und Mythen abzutun, oft ohne auch nur den leisesten Versuch zu unternehmen, ihren Sinn und damit ihr Recht aufzuhellen? In der Wissenschaft und in der durch sie veranlaßten, nahezu uferlosen Rationalisierung unseres ganzen Geisteslebens haben wir uns, allerdings in unabweisbarer Zwangsläufigkeit, den Erb- und Erzfeind des Mythus herangezogen. Deshalb müßte man Fr. Th. Vischer zustimmen, der da erklärt: „Der Tod eines Mythus ist nur die in die Majorität eingedrungene Einsicht, daß es eben ein Mythus ist“ (Kritische Gänge, 3. Bd.

S. 31 f.). Das Begreifen beseitige den Mythus, da es alles jenseits des Formalen und Begrifflichen Liegende grundsätzlich in den Kreis des Begriffs hineinzieht. Welche paradoxen Folgen ergaben sich daraus, daß David Friedrich Strauß in seinem ‹Leben Jesu› (1835) die Berichte über Jesu als „Mythen“ entschleierte! Denn dadurch, daß jene Erzählungen als Mythen erkannt und durchschaut wurden, wurden alle geheimnisvolle Realität und die Realität des Geheimnisses, die nur so lange bestehen, als sie in ihrem Mythus-Sein von der Kritik und dem Intellekt nicht berührt werden, dem Wissen und dem Wissenden ausgeliefert. Damit jedoch verblaßte und zerstob ihr „Mythus“. Der Mythus ist eine natürliche und organische Äußerung des religiösen Bewußtseins; es lebt in ihm und mit ihm. Für das wissenschaftliche Bewußtsein ist er ein Untersuchungsgegenstand, wie deren es für dasselbe zahllose gibt, und denen allen es in kritischer Neutralität gegenübersteht. Indem es den Mythus in diese wertfreie Zone der sachlichen Untersuchung hineinzieht, ihn hinsichtlich seiner Entstehung und Entwicklung und hinsichtlich der Umstände seines ästhetischen und literarischen Geformtwerdens ins Auge faßt, ihn mit Glossarien und Kommentaren begleitet, raubt es ihm bei diesem Vorgang seiner intellektuellen Durchdringung gerade diejenigen Momente, wegen deren er dem religiösen Bewußtsein so wert ist. Während das religiöse Bewußtsein sich in einem Mythus verklärt, sucht das wissenschaftliche ihn zu erklären. Während die mythenbildende und für Mythen begabte und empfängliche Phantasie in der Realität des Mythus sich darstellt, streben wir „aufgeklärte“, durch einen ungeheueren Intellektualisierungsprozeß hindurchgegangene Menschen des 19. und 20. Jahrhunderts darnach, uns diese Form der Realität durch gelehrte Forschung zu verdeutlichen. Wir tun das mit den Mitteln derjenigen Wissenschaft, die in diesen Zeiten zu so starker Ausbildung und so hohem Ansehen gekommen ist, der Psychologie. Dadurch aber werden die Objektivität und die Realität auch des Mythus in Verbindung mit der menschlichen Subjektivität gebracht und von dieser abhängig gemacht. Von hier aus erscheint der Mythus als eine willkürliche, biologisch und utilitaristisch begründete Schöpfung subjektiven Beliebens, als eine Fiktion. Diese Erkenntnis seines Wesens, so könnten die Vertreter dieser kurz angedeuteten positivistisch-naturwissenschaftlichen Beweisführung abschließend sagen, hat sich in unwiderstehlicher Ausbreitung der Allgemeinheit mitgeteilt, die in ihrer Geistes-

verfassung nun in das Zeitalter des Positivismus eingetreten sei, um mit Auguste Comte zu sprechen.

Im engsten Zusammenhang mit dieser, unter naturwissenschaftlicher Führung vollzogenen Rationalisierung des modernen Zeitbewußtseins steht nun, so könnte weiter eingewendet werden, der zweite Gegengrund gegen die Möglichkeit eines Mythus für unsere Tage. Der Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung hat uns die gesamte Wirklichkeit immer mehr als eine nach festen Gesetzen aufgebaute Einheit erkennen gelehrt, die — ihrer erkenntnistheoretischen Begründung nach — in den kategorialen Formen des Verstandes ihre Voraussetzungen habe. Der Begriff der Gesetzlichkeit sei das Losungswort für alles wissenschaftliche Verfahren geworden, ganz gleich, welche Unterscheidungen nun innerhalb dieses Begriffes als notwendig befunden und vorgenommen werden. Ist aber alles Sein in diesen undurchbrechbaren Gesetzesrahmen eingespannt, verläuft es in strengen Ordnungen und nach allgemeinen, über alles Subjektive erhabenen Prinzipien, wie kann dann noch Raum, noch Anknüpfung für einen Mythus vorhanden sein? Für eine solche Anknüpfung müßte eine persönliche, menschliche, gemütvoll gefärbte Beziehung vorliegen. Wie sachlich, wie unpersönlich hat sich aber das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit unter der Leitung des allmächtigen naturwissenschaftlichen Rationalismus gestaltet! Zu Allgemeinheiten, zu gesetzlichen Zusammenhängen tritt man in das begriffliche Verhältnis der Erkenntnis. Verehren, lieben läßt sich nur Persönliches, wie denn auch umgekehrt Verehrung, Liebe ein Ausfluß und Ausdruck unserer Persönlichkeit sind und nicht eines in der Zone der abstrakten Unpersönlichkeit sich bewegenden, nur begrifflich eingestellten Bewußtseins. Man verfolge das charakteristische Umschlagen von Spinozas Rationalismus, der übrigens von Anfang an mit erheblichen Gefühlsmomenten erfüllt war, in eine fast schwärmerische Stimmung gegenüber der „Natur“, jemehr nämlich ihm diese zu „Gott“ wird. „Der Mythus ist gläubige Personifikation“ heißt es treffend bei Friedrich Theodor Vischer (Kritische Gänge, 4. Band S. 426). Indem jedoch das europäische Geistesleben — allerdings mit einer Folgerichtigkeit und Strenge, denen man seine Anerkennung nicht vorenthalten wird — sich mit Theorien durchsetzte, mit Begrifflichkeiten durchtränkte, nahm nicht nur die Stärke und Unmittelbarkeit des Glaubens ab, sondern auch alle

personifizierenden Neigungen müssen von nun an als Rückständigkeiten und Rückartungen erscheinen.

Ferner: Die Ermattung des religiösen Glaubens in Europa stehe nicht nur in Verbindung mit dem Anwachsen der Kritik und des Rationalismus, sondern auch mit dem symptomatischen Vorgang der Entpersönlichung der Wirklichkeit. Formen, Begriffe, Schemata seien über uns Herr geworden, mußten es. Dieser Entwicklung könnten wir uns nicht mehr entziehen; wir müssen einfach mit ihr rechnen und uns über sie klar werden. Dabei machte es fast garnichts aus, ob die Wissenschaft uns anweise, die Wirklichkeit im mechanistisch-mathematischen oder im vitalistisch-dynamischen Sinne aufzufassen. Als Theorien seien sie nämlich beide durchaus Gegner jeder unmittelbaren und jeder mythisch gearteten Beziehung des Menschen zur Wirklichkeit; sie verwehren eine personifizierende Anschauung und ein persönlich gestaltetes Verhältnis zu ihr in jeder Hinsicht. Damit müßten wir uns eben abfinden, soweit wir Anspruch darauf machen, an der modernen Einstellung und Arbeit des Geistes teilzunehmen. Möge auch Hermann Lotze noch so sehr im Recht sein mit der tiefsinnigen Überzeugung: „Der Sehnsucht des Gemütes, das Höchste, was ihm zu ahnen gestattet ist, als Wirklichkeit zu fassen, kann keine andere Gestalt seines Daseins als die der Persönlichkeit genügen oder nur in Frage kommen“ (Mikrokosmus, 3. Band S. 563), wir seien nun doch einmal dahin gelangt, uns zu entwöhnen, das Unendliche unter den Bedingungen der Persönlichkeit zu sehen.

Ergebe sich aber als unserer Weisheit letzter Schluß die Einsicht von der in sich geschlossenen einheitlichen Gesetzlichkeit und gesetzlichen Einheit alles Wirklichen, von seiner eindeutigen Bestimmtheit und Begrenzung durch ein Gefüge fester Begriffsformen, so entfalle die Möglichkeit eines Mythus darum, weil die Möglichkeit einer idealen Ergänzung nach der Richtung einer jenseits des Gewebes von Kausalitäten wirkenden Absolutheit entfalle. Weil wir zu lernen gezwungen wurden, daß das Dasein sich aus sich selber nährt und sich in seinen eigenen Gesetzen befriedigt. Weil wir in unserer Gesinnung und in unserem Denken nun einmal so vertatsächlicht und historisiert sind, daß jeder Schritt zur Ewigkeit eine Flucht ins Traumland bedeutet, das doch nur der eigentlich längst überwundenen metaphysischen Spekulation erreichbar wäre. Mit der Überwindung der Metaphysik sei aber zugleich, so meint man, aller Mythus zur Verabschiedung gebracht worden.

Die für das moderne Bewußtsein maßgebende Begrenzung des Denkens und Handelns auf das Reich gegenständlicher Erfahrung, und zwar eine Begrenzung, die in dem erkenntnistheoretischen Phaenomenalismus als der herrschenden Richtung und Überzeugung in der Erkenntnistheorie ihre prinzipielle Begründung gefunden habe, könne die Erhebung zum Reiche der Ideen nur als ein fiktives Verhalten gelten und in den Ideen selber nur Fiktionen erblicken lassen. Übrigens sei es nur eine andere Ausdrucksweise für dieselbe Entscheidung, wenn Friedrich Albert Lange die Metaphysik als „Begriffsdichtung" ansieht und angesehen wissen will. Denn auch er will mit dieser Bezeichnung nur besagen, daß dem Absoluten nicht die Eignung selbständiger Objektivität zukomme, sondern daß dieses nur ein durch das menschliche Triebsystem bedingtes subjektives Gebilde von biologisch bestimmter Struktur sei.

Stärker aber und radikaler könne man doch vom Mythus sich nicht lossagen als durch die naturwissenschaftliche Auffassung aller Erscheinungen, einschließlich der Biologie, Anthropologie, Psychologie, m. a. W. als durch eine ausgesprochen positivistische Geisteshaltung und durch eine positivistische Erkenntnisweise. Indem diese aber an die Stelle der Spekulation traten, haben sie mit aller Spekulation auch allen Mythus aus dem Kreis moderner Bewußtseinstätigkeit entfernt. — —

b) Diese Beweisführung ist nun keineswegs ausreichend, um die theoretische Unmöglichkeit und sachliche Überlebtheit des Mythus darzutun. Der moderne Positivismus vermag nämlich darum die Zulassung des Mythus nicht auszuschalten, weil er selber — eine Form des Mythus ist. Auch er arbeitet, ob in metaphysischer und in erkenntnistheoretischer Hinsicht mit begründetem Recht, bleibe dahingestellt, mit einer Absolutheit, u. zw. in doppeltem Sinne. Erstens gilt ihm die Tatsache als solche, sei das eine naturwissenschaftlich oder geisteswissenschaftlich charakterisierte, so wie sie als Erscheinung im gesetzlich geregelten Verband empirischen Ablaufs bzw. Gegebenseins nachweisbar ist, als ein Letztes und Unableitbares. Sie ist ihm das Grundelement zur Weltkonstruktion, zugleich das Ziel, auf dessen Erfassung seine wissenschaftlichen Unternehmungen gerichtet sind. Damit jedoch tritt sie in das Licht des Mythus, gewinnt sie mythisches Ansehen. Das muß auch der Vertreter des Positivismus einräumen, so paradox dieses Zugeständnis aus seinem Munde klingen mag.

Die Form aber für seine Weltkonstruktion ist ihm das Naturgesetz. Welche Bedeutung dieses innerhalb des positivistischen Gedankenkreises besitzt, bedarf nicht längerer Ausführungen. Es ist, mit einem Wort, neben der Absolutheit der Tatsache der zweite Ausdruck der Absolutheit. Die ihm zugesprochene unbedingte Geltung hat sich in der Herrschaft des theoretischen Geistes in der europäischen Kultur ihre kräftigste, unzweideutige Bekundung verschafft. Will man jene Geltung jedoch noch deduzieren, und fragt man nach ihrer endgültigen Stütze, so findet sich im letzten Grunde für sie doch keine andere Gewähr als jener nicht weiter ableitbare geistige Typ, den wir als den abendländischen Rationalismus zu bezeichnen, und als dessen höchsten legitimen Niederschlag wir die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft zu betrachten pflegen.

So erscheinen diese als Symbole des Gesetzesgedankens. Dieser Gesetzesgedanke ist ihre logische und transzendentale Bedingung. Indem er aber im Verein mit der immer mehr zunehmenden Ausbreitung der mathematischen und der mechanistischen Erkenntnisform zu immer vollerer und stärkerer Anwendung und zu der denkbar umfassendsten systematischen Durchbildung und Durchsetzung gedieh, weitete und vertiefte er sich zu der entscheidenden Konstruktionsform, über die der zu nahezu uneingeschränkter Anerkennung emporsteigende Rationalismus verfügte. Vergrößerte sich nun im Laufe der neuzeitlichen Entwicklung dessen Macht mehr und mehr, so war es eben der Gesetzesgedanke, der ihm als Mittel dieser Machtausdehnung diente. Dieser Gedanke kleidete sich in die verschiedenartigsten Ansdrucksweisen; er wurde das formale, konstruktive Organ, dessen Verfeinerung gleichbedeutend wurde mit dem Fortschritt der menschlichen Erkenntnis und mit der Schöpfung neuer theoretischer Systeme. So wuchs er, das ist keine Frage, zu einem Mythus empor, der Zeiten und Völker mit seinem Bann umfing und zum guten Teil noch umfängt.

Diese auch den Faktoren des Positivismus innewohnende mythische Bedeutung ist es, auf der in letzter Linie dessen unverkennbar großen theoretischen und praktischen Leistungen und dessen Einfluß und Stellung beruhen. Dadurch daß den Tatsachen auf der einen Seite und den Gesetzesbeziehungen auf der andern die Unbedingtheit zugesprochen wurde, konnte der Positivismus unter bestimmten Bedingungen des europäischen Lebens den Charakter und die Geltung eines allgemeinen Systems und die Bedeutung

einer Weltanschauung erreichen. So wenig verwehrt der Positivismus einem Mythus die Möglichkeit oder die Existenz, daß er selber auf einem solchen beruht und in seiner geistesgeschichtlichen Rolle eine spezifische Ausprägung des Mythus vertritt. Das erhellt nicht nur aus der kurz angedeuteten eigentümlich absolutistischen Geltung, die seine Faktoren beanspruchen bezw. besitzen, sondern auch aus dem zur Höhe eines Dogmas gesteigerten Ansehen, das er eine Zeitlang genoß. Daß aber ein Dogma allemal die Verkörperung eines Mythus darstellt, bedarf keines eingehenderen Nachweises. —

c) Ferner aber ist für die geistige und seelische Lage, in der wir uns befinden, offensichtlich nichts bezeichnender als der Umstand der Loslösung von diesem Positivismus, mag er in der Spielart des naturwissenschaftlichen oder des geisteswissenschaftlichen Positivismus oder mag er in der allgemeinen Form einer Weltanschauung auftreten oder aufgetreten sein. Die eigentümliche Krisis der Gegenwart beruht zum mindesten in einer ausschlaggebenden Beziehung darauf, daß wir uns von einem geistigen Verhalten und einer wissenschaftlichen Erkenntnis- und Behandlungsart freizumachen streben, die viele Jahrzehnte eine außerordentliche Macht ausgeübt hat, und die etwa seit Hegels und Goethes Tode zur herrschenden Gedanken- und Bildungsform geworden war. Es würde hier zu weit führen, wenn die Gründe für diese Abkehr vom Positivismus und für seinen notwendigen Ersatz durch eine andere Gestalt des geistigen Lebens ausführlicher erörtert werden würden. Versuche der verschiedensten Art und von sehr verschiedenartigem Wert liegen vor. Und wenn auch nicht wenige derselben zu einem bisweilen schmerzlichen Lächeln nötigen oder sogar eine entschiedene Abfertigung und Ablehnung erheischen, so bleibt dennoch das innere Bedürfnis nach einer anderen Einstellung zum Leben, das in ihnen als eine ihrer Voraussetzungen wirksam ist, ernsterer Berücksichtigung würdig.

Ist die Abkehr vom Positivismus ein Motiv und ein Symptom — neben manchen anderen — für die geistige Krisis der Gegenwart, so besteht das zweite Motiv und Symptom nicht sowohl in dem Erreichen und Besitz einer neuen geistigen Lebensform, als vielmehr in dem schicksalshaften Suchen nach ihr, in der Erwartung ihrer. Man pflegt dieses Suchen als das Verlangen nach einer Metaphysik zusammenzufassen. Doch das ist nicht ganz zu-

treffend, weil der Tatbestand nicht in ausreichendem Maße damit umspannt wird. Nicht als wenn jenes Verlangen nach einer Metaphysik auch nur im geringsten geleugnet oder verkannt werden sollte. Sind doch die Anzeichen für eine Wendung des Geistes in der Richtung nach einer Metaphysik zu auffällig, zu stark und zu zahlreich, und so manche Bemühungen dahin haben ein zu großes Gewicht und sind von zu hohem theoretischen Wert und gedanklichen Reiz, als daß sie eindruckslos bleiben und leichthin genommen werden dürften. Aber jene Hinweise auf die zunehmende Teilnahme für die Metaphysik, auf die Erkenntnis ihrer Notwendigkeit und auf die Versuche zu ihrer Erneuerung berücksichtigen nur die eine, gleichsam die intellektuelle Seite jenes allgemeinen Bedürfnisses und Suchens. Es ist schon richtig, daß uns kaum etwas nötiger ist, daß unser Schicksal kaum etwas gebieterischer fordert als eine von konstruktivem Geist erfüllte Metaphysik, als eine spekulative Deutung der Erscheinungen. Denn das Zeitalter des Positivismus hat unter allen Umständen das Verdienst, daß es uns kraft seiner Methode in den Besitz eines ungeheueren, fast unübersehbaren Reichtums an Einzelwissen, Einzelkenntnissen, von Tatsachen gesetzt hat. Doch nunmehr handelt es sich nicht nur darum, diese Fülle zu gedanklichen Einheiten zusammenzufassen, sondern auch den Sinn dieser Welt von Tatsachen deutend zu erfassen. Damit jedoch ist Platz geschaffen für die neue Metaphysik, und eine der wichtigsten Aufgaben aller metaphysischen Unternehmungen ist wiederum anerkannt und erneuert.

In dem Prozeß dieser Deutung gewinnt der endliche Geist ein Verhältnis zum Absoluten. Denn in ihm wird keine empirische, keine kausale Ableitung der Tatsachen aus gesetzlich bestimmten Ursachen vorgenommen. Ein solches Verfahren würde uns im Reiche der Erscheinungen zurückhalten und selber im positivistischen Fahrwasser verbleiben. Sondern sein Wesen ist ein davon völlig verschiedenes und zwar in dreifacher Beziehung: erstens soll die vernünftige Einheit der Tatsachen logisch erfaßt, es soll diese Einheit in der Form der Konstruktion erkannt werden; zweitens soll der Wert dieses Gefüges unter dem Gesichtspunkt einer höchsten Idee bestimmt werden, wobei natürlich keinerlei Utilitarismus irgendein Wort verstattet ist; drittens endlich muß der Sinn dieser Einheit und dieses Wertes gedeutet werden. Vielleicht läßt sich zur genaueren Klärung dieser Aufgabe davon sprechen, daß es sich darum handele, allem Seienden unter Vor-

aussetzung seiner immanenten Vernünftigkeit, d. h. des Waltens eines Allgeistes ein bestimmtes Schicksal zuzusprechen. Wenn nun die Durchführung dieser dreifachen, doch in sich einheitlichen Aufgabe die Gestalt des Begriffes und der methodischen Regelung annimmt, so befinden wir uns grundsätzlich im Arbeitsbereich der Metaphysik. Diese stellt diejenige Geisteshaltung in dem Verhältnis zum Absoluten dar, die ausgesprochenermaßen die Form der Erkenntnis trägt. Wir erwägen hier, wie ohne weiteres ersichtlich ist, nicht die wissenschaftliche Möglichkeit, nicht den Geltungswert dieser Erkenntnisform, sondern wir weisen nur darauf hin, daß diejenige Form der Beziehung zum Absoluten, die sich theoretischer Mittel und der Gestalt des Gedankens bedient, innerhalb der menschlichen Kultur als Metaphysik auftritt. Und die außerordentliche Wichtigkeit der Metaphysik für unsere Zeit erhellt nun eben daraus, daß sie uns überhaupt von dem Druck der nichtssagenden Tatsächlichkeiten und aus der Verstrickung in die kausalen Endlichkeiten befreit und in jedem Falle eine, wenn auch nur einseitige Beziehung zur Welt der Ideen herstellt.

Nun war bereits oben S. 414 dargetan worden, daß alle Metaphysik auf dem Grund eines Mythus ruht. In ihr spricht sich ein Mythus aus, dem sie die spezifisch systematische Form verleiht. Der Mythus selber ist hingegen die überhaupt allgemeinste Gesinnungsrichtung des endlichen Geistes inbezug auf das Unendliche, ein umfassendes Verhalten, das z. B. auch in den Objektivationen der Kunst und der Religion seine geschichtliche Wirklichkeit, seine Sonderausprägungen besitzt. Diese allgemeinste Gesinnungsrichtung muß sich dann bemerkbar zu machen und zur Auswirkung zu gelangen suchen, wenn erstens ein Überdruß an der zu ausgedehnt gewordenen und schließlich keine neuen Fruchtbarkeiten zeitigenden positivistischen Geisteshaltung eintritt, zweitens die errungene Fülle an Tatsächlichkeiten eine so große Höhe erreicht hat, daß alle auf sie verwendeten Bemühungen zum mindesten zur Hälfte dann nutzlos zu werden drohen, sobald das Verbot ergeht, diese ganze schwere Arbeit nach ihrem Sinn zu befragen und sie aus einem dem Leben überlegenen Wert und Zweck zu rechtfertigen. Bloße Tatsachen sind, von einem höheren Standpunkt aus gesehen, an sich belanglos, selbst diejenige Tatsache, auf die der moderne Biologismus einen so nachdrücklichen Ton zu legen pflegt, der Wille zum Leben. Denn wir erfassen und genießen nirgendwo einen „Sinn“ des Lebens, wenn wir über seinen

Bestand und sein erscheinungsmäßiges Gegebensein nicht hinauszugehen vermögen. —

d) Diese innerlichste wurzelhafte Erhebung über die Nichtigkeit eines Bestandes, dieses tiefste Freiwerden von allen äußeren kausalen Gebundenheiten, diese reinste Überwindung aller empirischen Determiniertheit vollzieht sich nun ohne Zweifel in den Formen und Erlebnissen religiösen Charakters. Daß dem so ist, ergibt sich sowohl aus der Idee der Religion, in der der endliche Geist die größte, soweit ihm überhaupt mögliche Annäherung an das Schlechthinnige erreicht, als auch aus zahlreichen Fällen der geschichtlichen Entwicklung. Nirgends sonst werden wir so gewiß, daß alle Erscheinungen nur Symbole sind, also nirgends sonst bleibt die Erscheinung als solche, als wesenloser Schein, so weit hinter uns als im Reiche und vor dem Richterstuhl der Religion.

Daraus aber folgt, daß je mehr ein Zeitalter sich dem Positivismus verschrieben sah und Jahrzehnte hindurch in seinem Geiste tätig war, es gerade nach der Religion die stärkste Sehnsucht verspüren muß, vorausgesetzt, daß in ihm nicht alles Bedürfnis nach dem Absoluten und alle Fähigkeiten, in irgendeine Beziehung zu ihm zu gelangen, erloschen sind. Regen sich aber in unseren Tagen nicht diese Bedürfnisse und Fähigkeiten u. z. mit charakteristischer Entschiedenheit? Geht nicht durch unsere Zeit ein bis zur Verehrung erhöhtes Interesse — für den Orient? Diese Teilnahme erschöpft sich ihrem tieferen Sinn nach nicht in dem ästhetischen Genuß an der orientalischen Kunst oder in der intellektuellen Freude an den Leistungen des Orients auf dem Gebiete der Metaphysik. Sondern aus einem unmittelbaren metaphysischen Verlangen sucht und fragt die Gegenwart nach dem Geist des Orients. Der einzelne Europäer, der sich mit persischer, indischer, chinesischer Kunst, mit der Philosophie der Veden, der Religion und Lebensweisheit Buddhas beschäftigt, weiß in der Regel kaum etwas von dem metaphysischen Grund und Sinn seiner Neigung, seiner Tätigkeit. Und doch tragen die orientalischen Farben und Formen, Gedichte und Bildnisse, Gestalten und Lebensauffassungen, die Predigten und Weisungen morgenländischer Denker für uns Abendländer die Bedeutung wegbahnender Symbole.

Was nämlich dem Neuhumanisten und Klassizisten sein Hellas und sein Griechenland, was dem Renaissancemenschen sein Platon, was dem Roman-

tiker das Mittelalter, die gotischen Dome und das ganze Wesen der Katholizität war, das ist für uns Heutige in beträchtlichem Maße der Orient, in erster Linie der indische Orient. Nicht sein geographisches, ethnographisches, geschichtliches Sein, wie dieses sich im Spiegel der kritischen Forschung darstellt, weckt und unterhält unsere Stimmung und Teilnahme für ihn, sondern es handelt sich bei dieser Beziehung zu ihm um etwas Anderes. Dieses Andere soll nicht sowohl der Erweiterung unseres wissenschaftlichen Horizontes, nicht der Mehrung unserer Kenntnisse, dem Verlangen nach intellektuellem Aufschluß über merkwürdige Völker und merkwürdige Einrichtungen und Gewohnheiten dienen, als vielmehr dem Bedürfnis nach Erfüllung und Vollendung unseres Seins, nach Vertiefung und Sicherung unseres Schicksals, das während der Herrschaft des Positivismus und Relativismus zu einem halt- und wertlosen Moment in einem halt- und wertlosen Werden zu zerfallen drohte.

Deshalb kann man diesem Ruf nach dem Orient auch nicht dadurch Einhalt gebieten oder seine Unangebrachtheit damit belegen wollen, daß man auf die tiefe, unüberbrückbare Wesensverschiedenheit zwischen Abend- und Morgenland hinweist. Etwa als ob wir die Vertreter eines unentwegten Aktivismus und einer in immer neuen Errungenschaften sich entladenden aktiven Spontaneität seien, während dem Orient nur Ruhe, Ergebung, Verzicht, Quietismus als Ideale vorschwebten. Wir wissen jetzt, daß eine solche Gegenüberstellung unter den genannten Gesichtspunkten dem Tatbestand ganz einfach widerspricht. Ich lasse hier einem Sachkenner das Wort. Nachdem Leopold Ziegler in seinem Buche: ‹Der ewige Buddho› gefordert hat, daß man „zuvörderst alle die ungefügen und grobschlächtigen Schlagworte vergessen haben muß, mit welchen seit Jahrhunderten jeder Europäer dumm geprügelt wird, der in Gesellschaft den Begriff Buddhismus zu erwähnen sich getraut“ (S. 18), und nachdem er einige andere Mißverständnisse richtiggestellt hat, so das, daß der Buddhismus die Religion des Pessimismus sei, fährt er fort (S. 20): „Man hat in dem Buddhismus schlecht und recht eine der geschichtlichen Spielarten des aus der Mystik aller Zeiten und Völker fließenden Quietismus zu erblicken sich gewöhnt, und wird jetzt, angesichts dieses Buddho, überraschend inne, daß Gotama von der Person des dem Orden verpflichteten *bhikku* eine unausgesetzte Höchstanspannung und

Höchststeigerung sämtlicher Kräfte des Leibes und des Geistes und der Seele fordert; eine Höchstanspannung und -steigerung, die, wenn sie auch nicht geradezu Arbeit im Sinn des europäischen Berufsmenschen zu nennen ist, doch auch erst recht nicht als Ruhe oder gar als Müssiggang, am ehesten vielleicht noch als ‚tätige Muße' bezeichnet werden darf, und die zu ihrem Teil den Mönch, dem es bitter ernst ist, ausschließlich Tag und Nacht beansprucht, bis jeder Rest von Kraft für andere Lebensäußerungen aufgezehrt ist. »Wohlan denn, ihr Mönche: unermüdlich mögt ihr da kämpfen«, — das ist die Summe der Gebote, das ist das Gebot aller Gebote, in welches der Buddho selbst im Augenblick der Erlöschung die gesamte Lehre knapp und einprägsam zusammenfaßt. Und abermals untersteh' ich mich zu behaupten, daß so kein Quietismus und nicht einmal die Mystik an und für sich sprechen würde!"

Und dennoch darf man sagen, daß wir einen Schuß Quietismus recht gut gebrauchen könnten, nicht zur Beförderung unseres Selbst in das Nichts tatenloser Ruhe, sondern im Sinne von Beruhigung, um ein Verhältnis zu uns und zu den anderen Menschen zu gewinnen, das nicht das Kainszeichen qualvoller Ungeschlossenheit und pragmatistischer Wetterwendigkeit trägt. Wir müßten nach einer Einstellung zu der Welt der Erscheinungen streben, die sich nicht verzehrt in atemloser Dialektik, und die nicht jede tiefere sinnhafte Beziehung zu uns selber und zu den anderen ausschließt oder zerstört.

Wer die Krisis der Gegenwart wirklich mit allem Ernst durchleidet und ihre eigentümliche Beschaffenheit durchschaut, der wird nicht nur das Bedürfnis nach einem erlösenden Mythus erkennen, sondern auch verstehen, wieso die Sehnsucht nach dem Absoluten ihre Erfüllung gerade in der Wendung unseres Geisteslebens zum Orient zu finden meint. Denn der neue Mythus, der im Werden begriffen ist, trägt orientalisches Gepräge: Es ist der Orient, vornehmlich in seiner indischen Gestalt, der als Mythus vor unseren Blicken emporsteigt; es ist ein Mythus, der sich in die Form und in das Wesen des asiatischen Orients kleidet. —

e) Warum aber muß es gerade der Orient sein, der uns als Symbol des Absoluten gilt, gleichsam als dessen geschichtliche Verkörperung? Weshalb nicht Hellas oder die Gestalt eines Philosophen? Weil weder die Kunst noch die Wissenschaft noch die

Philosophie diejenige Versinnlichungsform des Absoluten darstellen, die wir eben heute so nötig haben. Unser Verlangen nach dem Absoluten und die in uns jetzt wirkende Notwendigkeit eines Verhältnisses zu einem in jeder Hinsicht Wesentlichen sind gleichbedeutend mit der Notwendigkeit der Religion. Der Orient aber ist das uralte Schöpferland und der geheiligte Heimatboden der Religion. Und weil er das ist, ward er das Land der Weisheit und der menschlichen Vollendung. Man beachte doch, daß das, was wir in Europa und in unserer Mitte an religiösen und religiös verankerten metaphysischen Systemen besitzen, letzten Endes aus dem Orient stammt. Und man sollte einmal dem Einfluß nachgehen, den der orientalische Geist, wie immer er bei dem einzelnen europäischen Denker wirksam sein mag, auf die Ausbildung der verschiedenen Formen und Typen der Metaphysik ausgeübt hat.

Die orientalische Form der Geisteshaltung gehört ohne Frage mit zu den konstitutiven Bedingungen für die Entwicklung gewisser metaphysischer Systeme, sowie für die eigentümliche Art ihrer Geltung. Spinozas einzig- und eigenartige Stellung im europäischen Geistesleben beruht im tiefsten Grunde auf der charakteristischen Bestimmtheit, mit der jene Form in seiner Metaphysik zum Ausdruck gelangt. Man kann fast jeden Einzelzug seines Systems aus den Schöpfungen seiner Vorgänger ableiten, in ihm Beziehungen zur Stoa, Abhängigkeiten von Giordano Bruno, Descartes, Hobbes nachweisen: seine Originalität beruht auf der Einstellung zu allen diesen Einzelheiten, eigentlich darauf, daß alle jene Abhängigkeiten und Entlehnungen, und deren Zahl ist nicht gering, doch für das Ganze des Systems nebensächlich sind. Wo nämlich gibt es innerhalb der Ideenwelt Europas einen Denker, der so unmittelbar, gleichsam so unbedenklich, so jenseits aller Dialektik, so unumwunden, so wirklich ganz dogmatisch auf das Sein, auf die Substanz gerichtet war, diese nicht erst auf dem Wege irgendeiner Begründung oder Erschließung erkenntnistheoretischer, psychologischer, ethischer Natur näher zu führen und ihrer gewiß zu werden brauchte. Das Sein der Substanz steht bei ihm da, wie aus der Pistole geschossen, um einen von Hegel inbezug auf Schelling gebrauchten Ausdruck hier auf Spinozas Ontologismus anzuwenden. Vom allerersten Atemhauch und Schritt an sind wir in Spinozas Ethik in der Sicherheit des Seins, der keine Vermittelung von irgendeinem außerhalb der Substanz liegenden Ableitungspunkt vorgelagert ist. Spinozas Sein ist in der

Tat über jeglichen Bezug zu irgendeinem Werden in jeder Hinsicht erhaben. Man wird kaum einen anderen abendländischen Philosophen treffen, der den Gedanken des Seins so primär, so absolut, so deduktionslos, so unkritisch, so unkantisch, so gänzlich naiv, so in sich geschlossen gedacht hat wie Spinoza. Um einen solchen zu finden muß man schon nach dem Orient sich wenden.

Europas Geist und Sehnsucht kreisen gleichsam unermüdlich um das Absolute, ohne sich seiner je in voller Tiefe bemächtigen zu können. Wir leben in dem Prozeß des ewigen Werdens. Hat doch Goethe sogar den Gedanken eines »werdenden Gesetzes« geformt, den Gundolf mit Recht als einen ungeheuren bezeichnet (Gundolf, Goethe, S. 563). Ungeheuer aber ist er, dem sich zahllose ähnliche an die Seite stellen ließen, besonders aus der Sammlung „Gott und Welt", nicht nur wegen seiner spekulativen Kühnheit, ja Verwegenheit, sondern als überwältigende Zusammenfassung der für Europas Gesinnung charakteristischen Auffassungs- und Bewertungsweise des Seienden. Der Sinn des Werdens ist das Suchen nach dem Absoluten. Und keinen Mythus haben die vergangenen Jahrzehnte, also die der Vorrangstellung des Historismus und des Relativismus, in denen der Begriff der Entwicklung der leitende und bestimmende Gesichtspunkt für alle Unternehmungen des Geisteslebens war, stärker und umfassender, einheitlicher und folgerichtiger ausgebildet als den Mythus vom ewigen Werden.

Des Orientalen, des religiösen Menschen Wesen dagegen ruht stets im Absoluten. Er nimmt die Welt der Erfahrung niemals so schwer und so ernst, daß er darüber ihren Charakter als bloße Erscheinung vergessen, ihre Unwesentlichkeit übersehen würde. Während sich der Europäer mit ihrer Problematik herumschlägt und ihr schon damit einen entschiedenen Wert zubilligt, steht der Orientale, steht der religiöse Mensch jenseits dieser Problematik, steht er im Sein, richtet er sich auf das Wesen der Dinge. Für den Sinn dieser Leistung und dieses Verhaltens dürfte aber keine Bezeichnung angemessener sein als die, daß hier der andere typische Mythus zur Entwicklung gelangt ist, der Mythus vom ewigen Sein.

Sollte das nicht der neue Mythus sein, den wir suchen und gebrauchen, nachdem wir den Mythus vom ewigen Werden nach allen Richtungen und in allen denkbaren Abstufungen ausgebildet und selber in dem Gedanken des unaufhörlichen Werdens und

seiner unabschließbaren Entwicklung uns selber nahezu restlos verloren haben? Wie aber lassen sich Wesen und Sinn dieses Mythus vom ewigen Sein genauer verdeutlichen? Wohl durch nichts besser als durch die Ideen von Gott und von Natur. So sind zwei, aber untereinander eng verbundene Formen der Ausprägung und Entfaltung jenes Mythus gegeben: den Mythus von Gott und den Mythus von der Natur. Sie beide, zusammengefaßt und in spekulativer Deutung durchgeführt, zeitigen die Wendung zur Religion, d. h. zu dem größten, hinreißendsten Mythus der Kultur. —

Wie nun unter den allgemeinen Eigentümlichkeiten des europäischen Geistes und unter den Besonderheiten unserer gegenwärtigen Lage ein solcher Mythus in konkreter Gestalt sich entfalten und zu umgreifender Wirksamkeit gelangen könnte, das läßt sich in eindeutiger und einwandfreier Weise nicht ausmachen. Keinen Augenblick können die ungeheuern Schwierigkeiten verkannt werden, die der Geburt und der Durchsetzung des notwendig gewordenen neuen religiösen Mythus in der heutigen Weltlage im Wege stehen. Wie wird sich seine Auseinandersetzung mit dem verwissenschaftlichten Geist unserer Kultur, d. h. sein Verhältnis zum „Logos" gestalten? „Ohne Logos kann eine große religiöse Lebenswelt ebensowenig bestehen wie ohne Mythos", sagt Ernst Troeltsch, der der Spannung zwischen Denken und Leben, Systematik und Geschichte, Logos und Mythos, wie überhaupt der religiösen Problematik unserer Tage tiefstgreifende Überlegungen gewidmet hat (vgl. u. a. die grundlegende Abhandlung ‹Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie›; abgedruckt in Gesammelte Schriften, 2. Band: ‹Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik› S. 805 ff.). Ferner: Welche Momente werden in den neuen Mythus aus dem Christentum einfließen, und welche Rolle wird und kann überhaupt bei seiner Entstehung und Verbreitung das Christentum spielen? Die Zukunft des Christentums, Art und Grad seiner Beteiligung an der werdenden Kultur sind in den letzten Jahren mit begreiflicher Lebhaftigkeit erörtert worden.

Aber sowohl hier als bei der zuerst aufgeworfenen Frage läßt sich mit rein wissenschaftlichen Mitteln eine Entscheidung nicht fällen (so auch Troeltsch, u. a. S. 824). Alle derartigen Erörterungen würden wie eine Voraussage der Zukunft erscheinen. Erstens aber kann die Vorherbestimmung zukünftigen Geschehens

nicht als eine wissenschaftlich mögliche oder zulässige Aufgabe gelten. Zweitens würde das Genie, das uns den erhofften religiösen Mythus brächte, alle Voraussagen, mögen sie noch so umsichtig vorgenommen sein, über den Haufen werfen, weil es aus Tiefen des Lebens und Erlebens schöpft, die jenseits der wissenschaftlichen Erfassung liegen.

Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie [1]).

Von **Paul Tillich**, Berlin.

Es ist meine Pflicht, die Paradoxie in der Formulierung meines Themas zu begründen. „Paradox“ kann den Sinn von „geistreich“ haben, dann beruht die Paradoxie auf der widerspruchsvoll zweideutigen Wortform und gehört in die ästhetische Sphäre. Sie kann auch dialektisch sein. Dann beruht sie auf dem Zusammenstoß zweier widerspruchsvoller, aber in sich notwendiger Gedankenreihen, und gehört in die logische Sphäre. In beiden Fällen liegt die Paradoxie im Subjekt, einmal in der Willkür der künstlerischen Phantasie, das anderemal in der Notwendigkeit der logischen Konstitution. Nun aber gibt es einen Punkt, wo Paradoxie nicht im Subjekt, sondern durchaus im Objekt begründet ist, wo Paradoxie zur Aussage ebenso notwendig gehört, wie Widerspruchslosigkeit zu jeder erfahrungswissenschaftlichen Aussage: Der Punkt, in dem das Unbedingte zum Objekt wird. Denn daß es das wird, ist ja eben die Urparadoxie, da es als Unbedingtes seinem Wesen nach jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt steht. Paradoxie ist also die notwendige Form jeder Aussage über das Unbedingte. Die ästhetische wie die logische Paradoxie ist grundsätzlich auflösbar, beide stellen eine Aufgabe, sei es an den Witz, sei es an das Denken. Die Paradoxie des Unbedingten ist nicht auflösbar. Sie stellt eine Aufgabe an das Schauen.

Das scheint die philosophische Aussage über das Unbedingte zu einer religiösen zu machen. Dazu ist zu bemerken: Religionsphilosophie, die außerhalb der religiösen Wirklichkeit steht, ist so sinnwidrig, wie Ästhetik, die außerhalb der künstlerischen Wirk-

1) Die folgenden Ausführungen stellen die Ausarbeitung eines in der Berliner Abteilung der Kant-Gesellschaft am 25. Jan. 1922 gehaltenen Vortrages dar.

lichkeit steht, denn beides hieße: Über einen Gegenstand reden, dessen einzige Gegebenheitsform unzugänglich bliebe. Dabei kann die Berührung mit der Sache die Form des schärfsten Gegensatzes annehmen, wenn dieser Gegensatz nur aus der Sache selbst stammt. So hatte Nietzsche ein Recht, Gott zu bekämpfen, denn er tat es im Namen des Gottes, der durch ihn sprach, während Strauß kein Recht dazu hatte, denn durch ihn sprach das Menschliche, allzu Menschliche. Es ist darum sachlich begründet, wenn ich auf die geistige Gemeinschaft hinweise, in der ich mich in den folgenden Gedanken mit Männern des religiösen Wortes, wie Barth und Gogarten befinde. Es war überraschend für mich, zu sehen, wie ohne gegenseitige Beeinflussung das unbedingte „Ja" zum Unbedingten in dem religionsphilosophischen, wie in dem religiösen Denken zu der prinzipiell gleichen Stellung geführt hat. Dennoch sind die folgenden Gedankengänge ganz aus sich heraus zu verstehen; sie sind Philosophie und sie sollen nichts sein als Philosophie. Die Paradoxie aller letzten Aussagen über das Unbedingte hindert nicht die Rationalität und Notwendigkeit der Begründungszusammenhänge, aus denen diese Paradoxie hervorwächst.

Es steht zu beweisen, daß der Begriff der Religion in sich selbst eine Paradoxie enthält. „Religion" ist der Begriff einer Sache, die eben durch diesen Begriff zerstört wird. Und doch ist er unvermeidlich; es käme also darauf an, ihn so zu verwenden, daß er einem höheren Begriff untergeordnet wird, der ihm seine zerstörende Kraft nimmt. Das aber ist der Begriff des Unbedingten. Es wird nun freilich infolge der inneren Dialektik des Religionsbegriffs eine gewisse Zweideutigkeit unvermeidlich sein, insofern das eine Mal der Begriff neutral, orientierend gebraucht wird, das andere Mal prägnant, polemisch. Dem ist nicht abzuhelfen, denn jeder etwa neu geschaffene Begriff würde der gleichen Dialektik anheimfallen, der Zusammenhang muß entscheiden, was gemeint ist.

Wir sprechen I) Von dem Protest der Religion gegen den Religionsbegriff. II) Von der Herrschaft des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie. III) Von der Überwindung des Religionsbegriffs. IV) Von der Dialektik der Autonomie.

I.

Der Protest der Religion gegen den Religionsbegriff.

Es sind vier Einwände, die die Religion gegen den Religionsbegriff erhebt. 1. Er macht die Gottesgewißheit relativ gegenüber der Ichgewißheit. 2. Er macht Gott relativ gegenüber der Welt. 3. Er macht die Religion relativ gegenüber der Kultur. 4. Er macht die Offenbarung relativ gegenüber der Religionsgeschichte. Insgesamt: Durch ihn wird das Unbedingte gegründet auf das Bedingte, es wird selbst bedingt, d. h. zerstört.

1. Die Gewißheit des Unbedingten ist unbedingt. Wo aber der Religionsbegriff das Denken leitet, soll es eine Gewißheit geben, die grundlegender ist als die des Unbedingten: — Die Gewißheit des Ich. Die Selbstgewißheit des Subjekts soll vor der Gottesgewißheit stehen. Vom Gottesbewußtsein losgelöst soll das Ich sich selbst erfassen. — Aber auch die Ichgewißheit ist kein Fundament unbedingter Gewißheit. Sie wird von einem Traumschleier überdeckt, wenn die Außenwelt, auf die sie bezogen ist, sich in Schein auflöst. Mit dem Objekt wankt auch das Subjekt. Das Unbedingte aber steht jenseits von Subjekt und Objekt. Nur wo das Ich als Stätte der Selbsterfassung des Unbedingten gemeint ist, nimmt es teil an der unbedingten Gewißheit, sei es des absoluten Lebens, wie bei Augustin, sei es der absoluten Form, wie bei Cartesius. Immer aber ist das Unbedingte das Begründende, das Ich das Medium und das Begründete. Wo es anders ist, wo das Ich sich loslöst, entsteht zwar — Religion, aber das Ich verliert mit Gott zuletzt auch sich selbst.

2. Mit der Gewißheit des Unbedingten geht auch die Wirklichkeit des Unbedingten verloren. Die Religion ruht als Funktion des Bedingten in der Welt des Bedingten. Und sie geht von dieser ihrer Welt aus, um zum Unbedingten zu gelangen. Sie hat einen selbstgenügsamen Weltbegriff, der nur an seinen Rändern einer Ergänzung bedarf. Und so wird Gott zu einem Korrelat der Welt, dadurch aber selbst Welt. Und das wahre Unbedingte liegt jenseits von diesem Gott und der Welt. Es entsteht ein Gott unter Gott; der Gott des Deismus. — Oder der Weltbegriff bedarf keiner Ergänzung; das Universum ist in sich vollendet und Gott identisch mit ihm, die Totalität, die Synthesis aller endlichen Formen, das Universum des Bedingten, das aber niemals das Unbedingte sein kann, der Gott des Pantheismus. — Wo der Welt-

begriff ohne Gott fertig ist, da ist Gott ein bloßer Name, den man um der Religion willen ausspricht, den man aber auch weglassen kann, ganz gleich, ob das Universum Geist oder Materie genannt wird.

3. Der Geist des Religionsbegriffs vernichtet Gottesgewißheit und Gotteswirklichkeit, und er vernichtet die Religion selbst. „Religion“ ist eine Funktion des menschlichen Geistes. Sie bleibt es auch, wenn man sie (mit Scholz) zu einer Schöpfung Gottes im Menschen macht. Denn zum mindesten muß der menschliche Geist die funktionelle Möglichkeit zur Religion haben, und mehr ist ja so wie so nicht gemeint. Sie steht also neben den übrigen Geistesfunktionen. Aber wo? Zuerst suchte sie ihre Heimat in einer anderen, der praktischen; aber die autonome Ethik ist fertig ohne sie, löst sie in sich auf oder schickt sie weiter; zu der theoretischen; aber die autonome Philosophie braucht sie nicht, stellt sie unter sich als Vorstufe, als Übergang, löst sie in sich auf und schickt sie weiter, zum Gefühl; aber Gefühl begleitet jede Funktion; also ein bestimmtes Gefühl; etwa für das Univerum; aber damit ist es nicht mehr die Funktion, sondern der Gegenstand, der die Religion bestimmt. So wird der Heimatlosen eine eigne Stätte gesucht, eine Provinz im Geistesleben (Schleiermacher) ein religiöses „Apriori“ (Tröltsch) die höchste Aktklasse (Scheler); und so ist man ethisch, wissenschaftlich, ästhetisch, politisch und ist auch religiös. Das Unbedingte steht neben dem Bedingten; aber die Religion gestattet nicht, daß man auch religiös ist, sie gestattet überhaupt nicht, daß man „religiös“ ist. Sie erträgt keine Nebenordnung, auch nicht in der Form einer Rangordnung, wo sie an erster Stelle steht. Sie ist ein verzehrendes Feuer gegen alle autonomen Geistesfunktionen, und wer ein religiöses Apriori sucht, der muß wissen, daß damit alle anderen Apriori's im Abgrund versinken. Davon aber weiß der Religionsbegriff nichts.

4. Wie der Religionsbegriff die Unbedingtheit des Glaubens in die Relativität der Geistesfunktionen auflöst, so löst er die Unbedingtheit der Offenbarung in das Werden und Wandeln der Religions- und Kulturgeschichte auf; die Religion als Allgemeinbegriff ist indifferent gegen den Offenbarungsanspruch jeder Religion. Absolute Religion ist hölzernes Eisen; war das Christentum Religion geworden, so war es seiner Absolutheit a priori entkleidet. Und Tröltsch tat recht daran, das a posteriori festzu-

stellen. Der Glaube gibt das Prädikat „Religion“ höchstens derjenigen Religion, die das Heil nicht bringt, der falschen Religion. Es ist ein herabsetzendes Wort und bezeichnet das Minderwertige in der Religion, daß sie im Subjekt stecken bleibt, daß sie lediglich Intention auf Gott hin ist, daß sie Gott nicht hat, weil Gott sich in ihr nicht gegeben hat. Und dieses Wort der Herabsetzung wird nun zu dem Fundament, auf das die Offenbarung sich gründen soll — und doch nicht gründen kann. Denn entweder wird Offenbarung zur Mitteilung eines Wissens, das der autonome Geist auch sonst gefunden hätte. Sie löst sich auf in Rationalismus mit gelegentlicher Nachhilfe supranaturaler Art, oder sie wird Geistesgeschichte und löst sich auf in die Bedingtheiten des Kulturprozesses. Ist Offenbarung ein „religiöser“ Begriff, so ist sie überhaupt kein Begriff mehr.

Das ist der Widerspruch der Religion gegen den Geist des Religionsbegriffs. Sehen wir zu, wie sich die bisherige Religionsphilosophie dazu gestellt hat.

II.

Die Herrschaft des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie.

Die Religionsphilosophie ist im Abendland in drei Perioden verlaufen: die rationale, die kritische und die intuitive. Die empiristische Religionsphilosophie geht neben allen drei Perioden einher, kann aber hier außer Acht bleiben, da sie konsequenterweise nur über die Verwirklichung der Religion im seelischen und geschichtlichen Leben, nicht über sie selbst etwas aussagen kann. Sobald sie es versucht, macht sie Anleihen bei einer der anderen Methoden.

1. Die rationale Periode ist die der unbewußten Herrschaft des Religionsbegriffes, die kritische die seiner bewußten Herrschaft und die phänomenologische die seiner schwindenden Herrschaft. In der Philosophie der Renaissance ist das Weltbewußtsein noch eingeschlossen in ein mystisches oder ekstatisches Gottesbewußtsein. Es gibt keine Welt abgesehen von Gott, wie es freilich im Unterschied vom Mittelalter keinen Gott abgesehen von der Welt gibt. Der Unterschied von Natur und Übernatur ist aufgehoben. Die Natur ist übernatürlich; das Übernatürliche Natur. Aber das war ein Übergang. — Die mathematische Naturwissenschaft seit Galilei bannte das Übernatürliche. Die Natur wird rein gegenständlich, rein rational, rein technisch, sie wird außergöttlich. Es wird

möglich, einen Weltbegriff ohne Gottesbegriff zu vollziehen. Damit aber ist der Herrschaft des Religionsbegriffs freie Bahn geschaffen. Sie zeigt sich sofort am Ausgangspunkt der ganzen Entwicklung, bei Cartesius. Das Ich ist die Gewißheitsgrundlage; vom Ich wird auf Gott geschlossen. Nicht das ist das Verhängnisvolle, daß in der Selbstgewißheit des Ich das Prinzip aller Rationalität gefunden wird: darin ist ja die Unbedingtheit der logischen Form enthalten, die als Unbedingtheit Heiligkeitsqualität in sich birgt. Aber daß nicht das Unbedingte daraus entnommen wird, um in ihm Gott zu erfassen, sondern das Rationale, um mit ihm Gott zu deduzieren, das zeigt die Veränderung der ganzen Lage, z. B. gegenüber Augustin. Sie kommt zu voller Deutlichkeit erst in der Aufklärungsphilosophie, die mit Hilfe der technisch-gegenständlichen Kategorie Ursache und Zweck Gott aus der Welt erschließen will. Die Gottesgewißheit soll ruhen auf der Weltgewißheit und der Kraft des logischen Schlusses. Das ist Herrschaft des Religiosbegriffs; freilich in verhüllter Form, da überhaupt noch von Gott und nicht von Religion die Rede ist.

Kant hat richtig gesehen, daß ohne ontologischen Beweis dieses Ziel unerreichbar ist. Aber der ontologische Weg war versperrt; er ist nur da möglich, wo das Bewußtsein in unmittelbarer Einheit mit dem Unbedingten steht, er ist dann kein logischer Schluß vom Denken aufs Sein des Unbedingten, der natürlich unmöglich ist, sondern er ist der Ausdruck für die unbedingte Gewißheit, die das Unbedingte allem Bedingten gegenüber hat, insofern es jenseits des Gegensatzes von Denken und Sein steht. Mit der Verselbständigung des Weltbewußtseins, mit dem Auseinanderfallen von Denken und Sein, mit der Vergegenständlichung Gottes wird dieser Ausdruck einer realen Bewußtseinslage zu einem Syllogismus, dessen Prämisse nicht zutrifft. So wurde die Kritik des ontologischen Beweises das Fazit der Geistesentwicklung vom Mittelalter zur Neuzeit, vom Gottesbewußtsein zum autonomen Weltbewußtsein; und sie wurde zugleich das Ende der rationalen Periode.

Der verhüllten Aufhebung der Gottesgewißheit entspricht die verhüllte Aufhebung der Gotteswirklichkeit. Gott wird im Weltbild fast aller Philosophen dieser Periode das zentrale Moment der Weltkonstruktion: der Träger der Weltharmonîe, der geniale Uhrmacher des kosmischen Systems, der Vermittler von Subjekt und Objekt, immer technisch, immer gegenständlich, ein Ding auch wenn er der Ort der Ideen oder das Jenseits von Denken und

Ausdehnung genannt wird. Denn auch das Denken ist durch den Determinismus der vorherbestimmten Harmonie dinghaft geworden. Der Gott, der die Welt ergänzen soll, ist Welt und nicht Gott. Allein Spinozas religiöse Tiefe überwindet diese Gottes unwürdigen Begriffe und weist in die folgende Periode; er selbst aber bleibt überwunden von dem dinghaften Weltbegriff seiner Zeit, durch den Gott gerade bei ihm zum absoluten Ding wird. Er enthüllt die Tendenz des Religionsbegriffs und mit Recht empfand ihn seine Zeit als ihre eigentliche Gefahr.

Auch die Unbedingtheit der Religion gegenüber der Kultur ist in verhüllter Weise aufgehoben. Das „colere et intelligere Deum“ steht neben den „colere et intelligere“ von Welt und Menschen. Wie Gott neben der Welt steht, steht die Religion neben Wissenschaft und Politik, neben Kunst und Sittlichkeit. Auch hier bleibt die zerstörende Konsequenz des Religionsbegriffs verhüllt. Man erkennt die Welt — und auch Gott; man hat den Staat — und auch die Kirche, man hat die Kunst — und auch den Kultus. Die Religion ist noch überall, aber sie ist überall ein Teil, und hat ihre Allgegenwart verloren. Dieselbe Verhüllung im vierten Punkt. Die Absolutheit der Offenbarungswahrheit tritt auf als Absolutheit der Vernunftreligion. D. h. die Offenbarung ist ein Kapitel der Metaphysik geworden, hineingezogen in die Dialektik des Widerlegens und Begründens. So lange trotz aller Widersprüche der Glaube an die absolute Vernunft herrschte, blieb die Konsequenz des Religionsbegriffs verhüllt. Als die Vernunft geschichtlich wurde, ward die Vernunftreligion zur Religionsgeschichte.

2. In der kritischen Periode brechen die relativistischen Konsequenzen des Religionsbegriffs offen hervor. Die Gottesgewißheit verliert ihren theoretischen Sinn. Der moralische Gottesbeweis kann seinem wahren Gehalt nach nichts anderes leisten, als der sittlichen Autonomie die Weihe des Unbedingten zu geben: Alle Versuche aber, philosophischer und theologischer Kantianer, aus ihm mit ethischen Postulaten eine theoretische Existenz Gottes herauszuholen, sind vergeblich. Der Neukantianismus hat darin die klare Konsequenz der kritischen Grundlage gezogen. Und es ist das religionsphilosophische Verdienst der „Philosophie des Als-Ob“, diesen theoretisch existierenden Gott, der mit ethischen Postulaten erwiesen werden soll, als Fiktion durchschaut zu haben. — Für die idealistischen Kantianer kommt eine Gottesgewißheit, ab-

gesehen von der Weltgewißheit nicht in Frage. Die Religion ist eine besondere Art des Welterlebens, die entweder in der Philosophie aufgehoben ist, wie bei Hegel oder eine dauernde eigentümliche Bedeutung hat, wie bei Schleiermacher. Am deutlichsten ist die Wirkung des Religionsbegriffs da, wo nominalistisches Denken einen gegenständlichen Weltbegriff überhaupt nicht kennt, wie bei Simmel, und demgemäß die Religion ausschließlich ins Subjekt gelegt wird: die Religion ein Rythmus, eine Färbung der Seele, ein Ausdruck ihrer metaphysischen Bedeutsamkeit. Also eine Weihe nicht der gegenständlichen Welt, wie im Realismus, sondern des subjektiven Lebens. Der Religionsbegriff, der vom Ich zu Gott führen wollte, ist zum Ich zurückgesunken.

In der Fassung des Gottesgedankens senkt sich die drohende Wolke der vergangenen Periode, des Spinozismus nieder, seiner Dinghaftigkeit durch den idealistischen Ausgangspunkt entkleidet. Es gibt keinen Gott mehr abgesehen von der Welt. Der Deismus wird zum Pantheismus. Gott ist die Weltidee, die Form der Formen, die letzte Synthesis, die als Realität oder unendliche Aufgabe gedacht wird; er ist die Welt sub specie aeternitatis. Dadurch ist wieder die Einheit von Gott und Welt hergestellt, aber nicht, wie in der Renaissance von Gott aus, der die Welt in sich aufgenommen, sondern von der Welt aus, die Gott in sich aufgenommen hat. Darum ist hier die gegenständlich-wissenschaftliche Begriffsbildung der Durchgang zu Gott. Der Weltbegriff schafft den Gottesbegriff und hält ihn in Abhängigkeit von sich. So ist es im Idealismus, so weiterhin: Der Gottesbegriff bleibt abhängig vom Weltbegriff: er geht mit ihm die materialistischen, voluntaristischen, naturalistischen, positivistischen Wege, also die Unerfüllbarkeit der romantischen Sehnsucht offenbarend, von der Weltform zu Gott zu kommen, eine neue Unmittelbarkeit, eine neue ontologische Geisteslage von der wissenschaftlichen Welterfassung her zu erreichen. Und wieder ist es die „Philosophie des Als-Ob“, die in klarer Erkenntnis der Sachlage die Entwurzelung durchschaut hat, die den Gottesbegriff in dem Augenblick treffen muß, wo er zu einer abgeleiteten Wirklichkeit herabgedrückt ist, anstatt das Urgegebene selbst zu sein.

Daraus ergibt sich nur auch das Verhalten der kritischen Periode zu dem dritten Punkt: Entsprechend dem Pantheismus geht die Religion über in Kultur. Sie wird einer der Geistesfunktionen angehängt, und es bleibt nicht aus, daß sie sich in diese

auflöst. Der Erfolg in der geistigen Lage des Jahrhunderts ist deutlich sichtbar: In einzelnen von Hegel abhängigen Denkern und in der von Hegel-Marx bestimmten Arbeiterschaft nimmt die Wissenschaft die Stelle der Religion ein, in den ethisch-bürgerlich bestimmten Kreisen tritt die Moral in die Lücke, in den Schichten der höchsten Bildung die Kunst. Die Versuche, der Religion eine Sonderfunktion zu retten, mißlingen, weil ihre Absolutheit eine Relativisierung nicht verträgt, weil die geforderte religiöse Funktion genau so in Kultur umschlagen muß, wie der geforderte deistische Gott in Welt. Es ist freilich nicht zu verkennen, daß auf diese Weise die Kultur religiöse Weihe erhält; aber diese Färbung erhält sie nachträglich; sie kann auch fehlen und fehlt, sobald der Weltbegriff aus idealistischen in materialistische und voluntaristische Fassungen übergegangen ist.

Der Sieg der historischen Vernunft im Idealismus bedeutet auch den Sieg der Religionsgeschichte in dieser Periode. Sie war durchaus als Offenbarungsgeschichte gemeint, natürlich nicht im supranaturalen, aber im immanent-geistesgeschichtlichen Sinn; es ist Gott selbst, der in ihr zum Selbstbewußtsein im Endlichen kommt; es sind die Weltpotenzen, die der Reihe nach in der Mythologie und Offenbarung sich kundgeben. — Mit dem Zerbrechen der idealistischen Voraussetzung wird die Offenbarungsgeschichte ein Stück menschlicher Geistesgeschichte, dessen Sinn es ist, sich in Kulturgeschichte aufzulösen. Auch hier der völlige Sieg des Religionsbegriffes. — Die kritische Periode ist konsequenter als die rationale; das ist ihr Vorzug; sie enthüllt die religionszerstörenden Folgen des Religionsbegriffes, aber sie leistet auch etwas Positives. Sie ist eine machtvolle Reaktion gegen die gegenständliche Entleerung und Entheiligung der Welt. Diese Reaktion bleibt zwar romantisch und ästhetisch und schlägt wieder in ihr Gegenteil um; denn das zerstörte religiöse Bewußtsein kann nicht durch Wille einzelner, sondern nur durch Schicksale von Völkern und Massen wiedergewonnen werden. Aber die romantische Religionsphilosophie gibt dennoch die Brücke und schafft Formen, über die wieder der neue Geist ontologischen Gottesbewußtseins sich ergießen könnte.

Welt, Kultur, Geschichte haben Heiligkeitsqualitäten, können sie haben, aber brauchen sie nicht zu haben. Wie aber, wenn die Ordnung umgekehrt würde; wenn es hieße: Müssen sie haben: wenn vor allem das Religiöse Unbedingtheit und Gewißheit hätte und

die Welt und die Kultur und die Geschichte zeitliche, zweifelhafte, zu überwindende Profanisierungen des Heiligen wären? Mit dieser Frage wenden wir uns der dritten, intuitiven Periode zu.

3. Sie beginnt mit der Jahrhundertwende; nicht nur durch die im engeren Sinne phänomenologische Philosophie, sondern durch die allgemeine Bewegung des Geisteslebens hinweg von der gegenständlich-technischen zu einer urständlich-intuitiven Welterfassung. Es ist schwerer über sie etwas zu sagen, da sie erst in Entfaltung begriffen ist; aber es ist doch schon möglich, sie in den weitesten Umrissen zu erschauen. Für die Religionsphilosophie hat sie die Bedeutung, gegen die Herrschaft des Religionsbegriffs bewußt anzugehen. Es scheint sich eine neue ontologische Geisteslage anzubahnen. Die Erfassung des Numinösen durch Otto als einer alle Gegenstandsformen durchbrechenden Wirklichkeit, die Erhebung des Heiligkeitswertes über die übrigen Wertstufen durch Scheler, die völlige Trennung des religiösen von dem theoretischen Existentialurteil durch Scholz liegen in dieser Richtung. Wir stellen nun die Frage, wieweit gelingt es hier, den Geist des Religionsbegriffs zu bannen?

Scheler wie Scholz wollen die funktionelle Begründung der Religion mit Energie überwinden, Scheler, indem er dem religiösen Objekt die primäre Gewißheit gegenüber dem religiösen Akt zuschreibt und die Gottesfrage vor der Religionsfrage erledigt, Scholz, indem er die Auffassung der Religion als autonomer Geistesschöpfung bestreitet und in dem Satze „Gott ist“ das erste Wesensmerkmal der Religion sieht. Es könnte eingewandt werden, daß damit eine Wiederkehr der rationalen Methode droht; aber die Gefahr besteht in Wirklichkeit nicht. Nicht mit Hülfe von Syllogismen soll aus einem feststehenden Weltbegriff Gott erschlossen werden, sondern ohne Berücksichtigung der Welt soll seine Wirklichkeit erschaut werden. — Um die Scheidung dieses Anschauens von der reflektiv-gegenständlichen Welterkenntnis hervorzuheben, baut Scheler die Wirklichkeitserfassung in Stufen auf: die wissenschaftliche, die metaphysische und die religiöse Erkenntnis. Zweifellos ist damit eine Überwindung sowohl der rationalen wie der kritischen Methode angebahnt. Aber doch nicht erreicht. Denn es ist nicht deutlich, wie sich die Stufen zu einander verhalten. Welche Schwierigkeiten hier vorliegen, zeigt Scheler, wenn er die Metaphysik mit einem sacrificium intellectus sich selbst aufheben läßt, zu Gunsten der Religion. Damit ist das Gottesbewußtsein ab-

hängig gemacht von einem sich selbst vernichtenden Weltbewußtsein; die Gottesgewißheit lebt vom Opfer der Weltgewißheit; die Gotteswirklichkeit vom Opfer der Weltwirklichkeit. Aber dieses Opfer bringt die Welt. Gott lebt vom Opfer und er schwindet, wenn der autonome Geist das Opfer weigert. Der aber muß es weigern, um nicht durch theoretische Urteile, die fremder Quelle entspringen, in sich zweispältig zu werden.

Der protestantische Religionsphilosoph Scholz fordert nicht ein sacrificium intellectus, sondern er sucht dem Intellect die Glaubwürdigkeit der Religion zu beweisen. Er setzt also ein Bewußtsein voraus, für das die Glaubwürdigkeit bewiesen werden müßte. Dieses Bewußtsein aber ist das der sittlichen Persönlichkeit. An der ethischen Qualität der Offenbarungsträger hat sich das Vertrauen auf die Wahrheit ihrer Offenbarung zu entzünden. Wer sieht hier nicht den ins Persönliche transponierten moralischen Gottesbeweis, der dem Protestantismus so tief im Blut sitzt? — In beiden Fällen ist die Weltgewißheit und die Weltwirklichkeit als das Grundlegende beibehalten gegenüber der Gottesgewißheit und Gotteswirklichkeit, einmal als Stufe, das andere Mal als Kriterium. Erreicht ist nur ein doppeltes. Gott wird weder erschlossen, wie in der rationalen, noch in die Welt hineingezogen, wie in der kritischen Periode.

Auch in den beiden anderen Punkten, Religion und Kultur, Offenbarung und Geschichte, hilft sich Scheler durch den Stufengedanken: die religiösen Werte sind die höchsten in der Wertreihe; Heiligkeitswerte stehen noch über Persönlichkeitswerten. Und innerhalb der Heiligkeitswerte steht wieder die im Christus gegebene Gotteswirklichkeit an erster Stelle über Propheten und Heiligen: die Religion der höchste Kulturwert, die christliche Religion der höchste Heiligkeitswert. — Offenbar herrscht auch hier noch der Religionsbegriff. Die Stufenreihe läßt die höhere Stufe auf die niederen gegründet sein im Sinne des Bildes, wie im Sinne der Sache, die es veranschaulichen soll; es bleibt ein Denken von unten, ein Emporsteigen; aber es gibt keine Stufen, die zum Unbedingten führen; die höchste wie die niedrigste ist von dem Unbedingten gleich weit entfernt.

Bei Scholz tritt auch hier an Stelle der Stufenlehre, deren katholisch-mittelalterlicher Ursprung ja deutlich ist, die ethisch-kulturelle Persönlichkeitsidee, deren protestantische Wurzel offen liegt: die Religion ist eine dem übrigen Geistesleben gegenüber

selbständige Sache, die da sein, aber auch fehlen kann; ist sie aber da, so ist das Maß ihrer Wertung die Erlebbarkeit durch den Kulturmenschen der Gegenwart, d. h. durch die geistig-ethisch geformte Persönlichkeit. An erlebbaren Religionen aber kommen schließlich nur drei in Betracht; das Christentum, der Pantheismus, die Mystik. — Es widerspricht nun schlechterdings der Unbedingtheit des Unbedingten, daß es in seiner Art und seinem Maß abhängig gemacht wird von dem Maß einer bestimmten geistig-ethischen Persönlichkeits- oder Kulturlage. All diese Gedanken entstammen noch einem Denken, das nicht auf das Unbedingte, sondern Bedingte sieht, um an ihm das Unbedingte zu messen. Sie haben den Geist des Religionsbegriffes nicht bannen können. — Aber ist er überhaupt zu bannen? Oder ist es das Verhängnis der Religionsphilosophie, ihm verfallen zu sein? Ist es das Verhängnis der menschlichen Geschichte, daß es nur eines in ihr geben kann, Religion oder Religionsphilosophie?

III.

Die Überwindung des Religionsbegriffs.

Der entscheidende Einwand, den wir gegen die bisherige Religionsphilosophie erhoben, ist der, daß sie das Unbedingte auf das Bedingte gründet entweder durch Nebenordnung oder, da diese unerträglich ist, durch Auflösung des Unbedingten in das Bedingte. Eine Religionsphilosophie, die dem Wesen des Unbedingten gerecht werden will, muß das Unbedingte in allem Bedingten erfassen, als das, was sich selbst und das Bedingte begründet. Das Bedingte ist das Medium, in dem und durch das hindurch das Unbedingte erfaßt wird. Zu diesem Medium gehört auch das erkennende Subjekt. Auch dieses tritt in keiner Weise als begründend auf, sondern nur als der Ort, in dem das Unbedingte im Bedingten offenbar wird. Daraus folgt, daß der Sinn jeder Aussage über das Unbedingte prinzipiell unterschieden sein muß von dem Sinn jeder Aussage über Bedingtes. Da aber jede Aussage als solche in dem Schema von Subjekt und Objekt, also in den Formen des Bedingten verläuft, so muß die Aussage über das Unbedingte diese Formen zwar benutzen, aber doch so, daß ihr Unzulängliches offenbar wird, d. h. sie muß die Form der systematischen Paradoxie tragen.

1. Die Selbstgewißheit des Ich ist unter der Herrschaft des Religionsbegriffs begründend für die Gottesgewißheit. Nun aber ist in der Selbstgewißheit des Ich ein Doppeltes enthalten: Das

Unbedingte einer Realitätserfassung, die jenseits von Subjekt und Objekt liegt und das Teilhaben des subjektiven Ich an diesem Unbedingt-Wirklichen, auf dem es ruht. Das Ich ist das Medium der unbedingten Realitätserfassung; und es nimmt als Medium teil an der Gewißheit dessen, was es vermittelt; aber es nimmt nur als Medium teil; es ist nicht das Tragende, sondern das Getragene. — Es besteht nun für das Ich die Möglichkeit, seine Selbstgewißheit so zu erleben, daß die unbedingte Realitätsbeziehung, die darin enthalten ist, im Vordergrund steht: die a priori religiöse Art der Selbsterfassung; es besteht andererseits die Möglichkeit, seine Selbstgewißheit so zu erleben, daß die Beziehung auf das Sein des Ich im Vordergrund steht, die a priori unreligiöse Art der Selbsterfassung; im ersten Fall dringt das Ich gleichsam durch die Form seiner Bewußtheit hindurch, zu dem Realitätsgrund, auf dem es ruht, im zweiten Fall bleibt dieser Untergrund zwar wirksam — ohne ihn gäbe es keine Selbstgewißheit — aber er wird nicht angetastet; das Ich bleibt in seiner Losgelöstheit, in der Bewußtseinsform. Kann man diese zweite Stellung auch mit Recht unreligiös nennen, so doch nur, insofern die Intention in Betracht kommt, nicht soweit es sich um den Erfolg handelt. Ein der Substanz nach unreligiöses Bewußtsein gibt es nicht, wohl aber der Intention nach. In jeder Ich-Erfassung ist die Beziehung auf das Unbedingte als Realitätsgrund enthalten; aber nicht in jeder ist sie gemeint; danach unterscheiden sich die beiden Lagen des Bewußtseins.

Die Aussage, daß in der Selbstgewißheit die Gewißheit des Unbedingten erfaßt wird, ist paradox; denn sie hat die Form des Theoretischen und ist doch dem Theoretischen schlechterdings fremd. Wenn gesagt wird, daß Ich erfasse in sich das Unbedingte als Grund seiner Selbstgewißheit, so ist in der Form dieser Aussage der Gegensatz von Subjekt und Objekt enthalten; aber der Gehalt dieser Aussage steht dem gerade entgegen: das Unbedingte ist nicht Objekt, es ist auch nicht Subjekt, sondern es ist die Voraussetzung jedes möglichen Gegensatzes von Subjekt und Objekt. Darum steht die Erfassung des Unbedingten auch vor jedem theoretischen Urteil. Und ist in Grund und Folgen unabhängig von aller theoretischen Gewißheit. Ob der Geist die religiöse oder unreligiöse Intention in sich trägt, ist theoretisch indifferent, da das Unbedingte zwar das Tragende auch alles theoretischen Urteils ist, selbst als absolute Voraussetzung aber niemals Gegenstand

der Theorie sein kann. Wird es das doch — und es muß es ja werden, da sonst überhaupt nichts ausgesagt werden könnte — so hat diese Aussage notwendig paradoxe Form: Gottesgewißheit ist die in der Selbstgewißheit des Ich enthaltene und sie begründende Gewißheit des Unbedingten. Damit ist die Gottesgewißheit schlechterdings unabhängig von jeder anderen vorausgesetzten Gewißheit. Das Ich und seine Religion steht unter dem Unbedingten; es ist erst möglich durch das Unbedingte. Es gibt deswegen überhaupt keine Gewißheit, in der nicht die Gottesgewißheit implicite enthalten wäre; aber ob sie auch explicite enthalten ist, das macht den entscheidenden religiösen Unterschied aus. Objektiv ist jedes Bewußtsein Gott-gebunden, aber subjektiv kann das Bewußtsein Gott-los sein. Es gibt also keinen Weg vom Ich zu Gott; aber es gibt — der Richtung, nicht der Substanz nach — einen Weg von Gott weg zum Ich. Ist dieser Weg einmal beschritten, so gibt es auf ihm freilich kein Zurück: Nur der Durchbruch des im Ich-Bewußtsein enthaltenen Grundes durch die autonome Bewußtseinsform befreit von dem Zwang der Gottesferne; die Religion nennt diesen Durchbruch Gnade. Sie weiß, daß kein theoretisches Hinweisen auf das aller Theorie zu Grunde Liegende das Unbedingte im Bewußtsein lebendig machen kann; denn die Theorie hat das Unbedingte als Objekt, also als das, was es nicht ist.

2. Die Weltwirklichkeit begründet unter der Herrschaft des Religionsbegriffs die Gotteswirklichkeit. Nun steht jedes Wirkliche in den Formen der Gegenständlichkeit, zu denen auch die Existenz gehört; zugleich aber ist durch jedes Wirkliche erfaßbar ein Unbedingt-Wirkliches, das nicht in den Formen der Gegenstände steht, also auch keine Existenz hat. Wo der Geist sich so auf die Welt und ihren Inhalt richtet, daß er das Moment der Unbedingtheit, das in allem enthalten ist, ins Bewußtsein erhebt, da ist er auf Gott gerichtet. Dieses Moment der unbedingten Wirklichkeit in allem Bedingt-Wirklichen, ist das, was tragend ist in jedem Ding; es ist seine Seienswurzel, seine Ernsthaftigkeit, seine Unergründlichkeit, seine Heiligkeit. Es ist sein Realitätsgehalt im Unterschied von seiner zufälligen Form.

Jedes gegenständliche Denken ist hier streng auszuschließen. Es ist nicht von einem Gegenstand neben den Dingen, oder über den Dingen oder in den Dingen die Rede; es ist überhaupt von keinem Gegenständlichen, sondern von dem Urständlichen schlechthin die Rede, dem was aller Form, auch der Existenz enthoben

ist. Aber auch hier gilt, daß jede Aussage gegenständliche Form hat, und darum nur als gebrochene, paradoxe Aussage wahr ist.

So ist die Aussage „Gott ist“ der Form nach eine theoretische Aussage und keine Stufenordnung kann das ändern; es ist die Einreihung Gottes in die Gegenstandswelt; aber diese Einordnung ist Gottlosigkeit. Ist die Aussage „Gott ist“ auch dem Gehalt nach theoretisch, so vernichtet sie die Gottheit Gottes. Ist sie aber als Paradoxie gemeint, so ist der notwendige Ausdruck für die Bejahung des Unbedingten; denn es ist nicht möglich, sich anders auf das Unbedingte zu richten als durch Vergegenständlichkeit. — Damit ist Deismus und Pantheismus überwunden. Der Deismus, der nicht nur eine Zeit-Richtung, sondern ein Element ist in jeder Gottesvorstellung, das Moment der Vergegenständlichung. Verendlichung Gottes, das überall auftritt, wo der paradoxe Sinn des göttlichen Seins nicht mehr erfaßt wird; und des Pantheismus, der das Unbedingte mit der universalen Dingform, der Welt, gleichsetzt, weil das Unbedingte durch jedes Wirkliche hindurch erfaßbar ist, der aber dann doch bei einer Gegenstandsform, der universalen, stehen bleibt, und nicht sieht, daß das Unbedingte der Totalität so fern ist, wie der Einzelheit. Es ist Platz für einen Theismus, der nichts gemein hat mit dem üblichen kirchlichen Semi-Deismus, sondern der nur sagt, daß das Unbedingte — das Unbedingte ist.

Auch für diese Haltung gibt es keine theoretische Notwendigkeit. Es ist möglich, sich auf das System des Bedingten zu richten und es in seiner Selbstheit zu bejahen, wie das autonome Ich. Es ist möglich, sich von der Beziehung auf das Unbedingt-Wirkliche, das allem innewohnt, abzuwenden zu der Existenz und der Form des Gegenständlichen; denn jedes Ding in der Welt hat die Form der Existenz und des Objektiven. Es ist das möglich ohne theoretische Bedenken, denn das Unbedingte ist nie und nirgends ein theoretisches Streitobjekt; man kann von der Theorie weder dafür noch dagegen Partei nehmen; es begibt sich nicht in die Kampfarena der Existential-Urteile, der Fragen nach Dasein oder Nichtsein. Ist man aber einmal unter Verzicht auf die Gotteswirklichkeit zu einer Weltwirklichkeit gekommen, die der Absicht nach — der Substanz nach ist es es unmöglich — außergöttlich ist, so gibt es keinen Weg zur Gotteswirklichkeit zurück. Denn Gott ist entweder der Anfang oder er ist nicht.

3. Die Religion wird unter der Herrschaft des Religionsbegriffs aus der Kultur begründet, entweder als einzelne Kulturfunktion oder als Synthesis der Kulturfunktionen. Das ist durchaus analog der deistischen und pantheistischen Gottesauffassung. Nun gibt es aber eine Funktion des Geistes, die weder neben dem andern steht noch ihre Einheit ist, sondern in ihnen und durch sie hindurch zum Ausdruck kommt: die Funktion der Unbedingtheit; sie ist die Wurzelfunktion, diejenige, in der der Geist durch alle seine Formen hindurchbricht bis auf seinen Grund. Sie ist deswegen auch keine Geistesform und kann nur durch Paradoxie Funktion genannt werden. Phänomenologisch gesprochen: es gibt eine Aktklasse, die aus einer Tiefe stammt, in welcher der Gegensatz von Akt zu Akt aufgehoben ist, und die infolgedessen nur durch Brechung im Medium des Bewußtseins zu eigenen Akten kommen kann. Ihrem Wesen nach aber ist sie nichts anderes als die Beziehung auf das Unbedingte, die jedem Akt innewohnt. — Es gibt also keine besondere religiöse Funktion neben der logischen, ästhetischen, ethischen, sozialen; sie ist auch nicht in einer oder in der Einheit aller enthalten, sondern sie ist der Durchbruch durch jede und die Realität, die unbedingte Bedeutung einer jeden. Die Kultur ist das Medium des Unbedingten im Geistesleben, wie die Dinge das Medium des Unbedingten in der Welt sind.

Damit ist aufs Nachdrücklichste bestritten, daß durch die Religion ein neuer Wert in das System der Werte eingeführt ist. Es gibt keine Heiligkeitswerte, sondern das Heilige ist das, was den Werten den Wert gibt, die Unbedingtheit ihres Geltens, die Absolutheit ihrer Realitätsbeziehung. — Es ist die Religionsphilosophie also nie und nimmer eine Ergänzung der Geistes- oder Wertphilosophie. Auch an diesem Punkte tritt das Unbedingte nicht in die Diskussion der Bedingtheiten. Die Heiligkeitsqualität, die Unbedingtheitsfunktion kann fehlen, ohne daß das System der Werte im Mindesten verändert wird; sie kann fehlen, freilich nur der Intention, auch hier wie überall — nicht der Substanz nach; denn fehlte sie, wäre das Denken wahrheits- und das Anschauen wesenlos, das Handeln ziel- und die Gemeinschaft seelenlos. Aber sie braucht nicht gemeint zu sein. Der Geist kann sich richten auf die Autonomie seiner Funktionen, deren Realitätswurzel er nicht anrührt, deren Form er durchsetzt. Der Geist kann autonome Kultur schaffen, mit einem autonomen Ich, in einem autonomen Universum. Damit aber hat er sich den

Weg zu Gott versperrt. Auf dem Boden der autonomen Kultur gibt es höchstens — Religion.

Hier ist nun der Ort, die Dialektik des Religionsbegriffs zu völliger Durchsichtigkeit zu bringen: Sobald das Bewußtsein sich auf das Unbedingte richtet, entsteht die Doppelheit von Akt und Gegenstand. Nun ist der religiöse Akt aber kein besonderer; er ist nur in den übrigen Akten wirklich. Er muß diesen also eine Formung geben, an der die religiöse Qualität sichtbar ist. Diese Formung ist die Parodoxie, d. h. zugleich die Bejahung und Verneinung der autonomen Form. Das religiöse Denken, Anschauen ist also ein Denken, ein Anschauen, das die autonomen Formen des Denkens und Anschauens zugleich benutzt und zerbricht. Das Gleiche gilt von den sittlichen und sozialen Formen.

Das Erkennen unter der Gegenwart des Unbedingten ist Inspiration. Das Anschauen ist Mysterium, das Handeln Gnade, die Gemeinschaft Reich Gottes. Alles das sind paradoxe Begriffe, d. h. solche, die sofort ihren Sinn verlieren, wenn sie gegenständlich gemacht werden; Inspiration als eine übernatürliche Art der Erkenntnisvermittlung ist ein einfacher Widerspruch. Mysterium im Sinne einer materiell-realen Gegenwart, das Unbedingte im Bedingten ist eine sinnlose Aussage; die Gnade als übernatürliche Kraftmitteilung ist ein ethischer Nonsens und das Reich Gottes als reale Größe eine Utopie mechanistischen Denkens. An Stelle des Parodox ist der Supranaturalismus getreten; d. h. der Versuch, ein Bedingtes unbedingt zu machen. Dem Supranaturalismus aber entspricht immer der Naturalismus, d. h. der Versuch, das Unbedingte überhaupt auszuschalten.

Und doch kann die Religion nicht anders, als mit diesen Begriffen arbeiten; sie muß vergegenständlichen, um aussagen zu können; daß sie aussagen will, ist ihre Heiligkeit; daß sie gegenständlich aussagen muß, ist ihre Profanheit. Gerechtfertigt ist sie nur da, wo sie diese ihre Dialektik durchschaut und dem Unbedingten allein die Ehre gibt. — Wo sie es nicht tut, führt sie das Unbedingte in die Niederung und die Kampfarena des Bedingten herab, in der es notwendig unterliegen muß: Es wird eine Kultur, die die Beziehung auf das Unbedingte verloren hat, ein Denken, das nichts mehr weiß von Inspiration als dem Durchbruch der unbedingten Realität, ein Anschauen, das nichts mehr weiß vom Mysterium des Grundes in den Formen der Dinge, ein Handeln, das ohne Gnade dem Gesetz verfallen ist, eine Gemein-

schaft, die fern ist von dem Durchbrechen der unbedingten Liebe — das auf der einen Seite; und eine Religion, die aus all diesen Begriffen supranaturale Gesetze, Objektivierungen der Paradoxie, Verendlichungen des Unbedingten gemacht hat: das ist der Zustand des Geistes unter der Herrschaft des Religionsbegriffs. — Erlösung der Religion vom Verhängnis der Objektivierung, Erlösung der Kultur vom Verhängnis der Profanisierung, Durchbruch des Unbedingten durch alle Arten der Relativisierung, das ist Sieg über den Geist des Religionsbegriffs.

4. Unter der Herrschaft des Religionsbegriffs gründet sich die Offenbarung auf das autonome Geistesleben, sei es im Sinne einer offenbarten Vernunftreligion, sei es im Sinne der Religionsgeschichte. Dadurch wird die absolute Tat Gottes zu einer relativen Entwicklung des religiösen Geistes. Die Religion aber will nicht Religion, auch nicht absolute Religion, sondern sie will Erlösung, Offenbarung, Heil, Wiedergeburt, Leben, Vollendung, sie will das unbedingt Reale, sie will Gott. Und sie nennt wahre Religion die, in welcher Gott sich gibt, und falsche die, in welcher er vergeblich gesucht wird. — Der Religionsbegriff aber kann derartige Unterschiede nicht anerkennen, auch nicht in der verhüllten Form von erlebbarer und nichterlebbarer Religion. Der Religionsbegriff macht gleich, bringt Göttliches und Menschliches auf eine Ebene. — Nun aber ist es selbst schon eine Wirkung des Religionsbegriffs, selbst schon eine Bedingtmachung des Unbedingten, wenn eine bestimmte Religion unbedingt gesetzt, mit der göttlichen Offenbarung gleich gestellt wird. Jede Religion ist als Religion relativ, denn jede Religion ist Vergegenständlichung des Unbedingten. Aber jede Religion kann als Offenbarung absolut sein; denn Offenbarung ist das Durchbrechen des Unbedingten in seiner Unbedingtheit. Jede Religion ist insoweit absolut, als sie Offenbarung ist, d. h. insoweit als das Unbedingte in ihr als Unbedingtes herantritt im Gegensatz zu allem Relativen, was ihr als Religion zukommt.

Es ist nun aber die Eigenschaft jeder lebendigen Religion, daß sie eine ständige Opposition gegen das Religiöse in ihr in sich trägt. Der Protest gegen die Vergegenständlichung ist der Pulsschlag der Religion. Erst wo er fehlt, ist nichts Absolutes mehr in ihr, ist sie ganz Religion, ganz Menschliches geworden. — Es sind aber drei Formen, in denen sich der typische Protest der lebendigen Religion gegen ihre Vergegenständlichung als Re-

ligion erhebt: die Mystik, die Prädestination, die Gnade. Die Mystik durchschaut den paradoxen Sinn aller Aussagen über das Unbedingte. Sie sucht die Einheit mit dem absolut Gegenständlichen, dem Abgrund, dem Überseienden, dem reinen „Nichts". Sie weiß auch, daß diese Einheit nur vom Unbedingten her geschaffen werden kann, sie weiß, daß sie Gnade ist. — Aber sie bereitet sich doch vor, der Gnade würdig zu werden und sie benutzt dazu die Formen der Religion und schafft selbst Formen. Sie verläßt den Boden der Religion nicht. Das ist ihre Grenze. — Die Prädestination überläßt alles Handeln zum Heil des Einzelnen und der Menschheit Gott. Weder Kirche noch Religion sind Bedingungen der Erwählung und des Reiches Gottes, sie sind höchstens ihre Gott-geordnete Vermittlung; dadurch sinkt ihre Bedeutung dahin und da der göttliche Ratschluß im Verborgenen geschieht, so ist alles religiöse Handeln und Vorstellen des Menschen entwertet, und kommt bald dem Punkt nahe, wo es ganz aufhört und übergeht in profanes, kulturelles Handeln; das ist die Gefahr, wenn das Religiöse ganz ins Verborgene und Absolute gestellt wird. — Die konkrete Gnade (von Gnade lebt ja auch Mystik und Prädestination) stellt das Heil gleichfalls schlechterdings in das Unbedingte; aber nicht in seinen Abgrund und nicht in seinen verborgenen Willen, sondern in seine konkrete geschichtliche Selbstmitteilung. Es fällt von hier aus ein starkes Ja auf die kirchlich-religiösen Medien, auf Offenbarungsmittler und Offenbarungsmittel, auf Gebet und lebendige Gemeinschaft mit Gott. Hier ist der Abweg fast unvermeidlich, daß diese Medien ins Absolute erhoben und aus der Offenbarung der Gnade Religion der Gnadenmittel wird.

Jede der drei Formen, in denen innerhalb der Religion die Religion überwunden wird, haben also die gleiche Dialektik wie die Religion selbst, sie können sich an Stelle Gottes setzen. Es ist deswegen auch falsch, diese Formen zur absoluten Religion zu machen, Sie sind Ausdrucksformen für das absolute Element jeder lebendigen Religion, aber sie werden selbst relativ, sobald sie Religionsformen werden. Die absolute Religion geht durch alle Religionen hindurch; die wahre Religion ist überall da, wo das Unbedingte als Unbedingtes bejaht und die Religion vor ihm vernichtet wird.

Wo das geschieht, ist im Allgemeinen verborgen. Offenbar wird es dann und wann in Form der großen mystischen oder pro-

phetischen Reaktionen gegen die bloße Religion. Das Maß, in dem eine Religion zu solchen Reaktionen fähig ist, entscheidet über ihren relativen Rang. Absolute Religion ist niemals ein gegenständliches Faktum, sondern ein jeweils lebendiger Durchbruch des Unbedingten. Den Beweis der Absolutheit führt Gott selbst, indem er den Absolutheitsanspruch einer Religion zerbricht, nicht durch Skepsis und Religionsgeschichte, sondern durch die Offenbarung seiner Unbedingtheit, vor der alle Religion nichts ist.

Es ist also auch hier das Unbedingte das Tragende, das Handeln Gottes die Substanz der Religion, ohne die sie nicht sein kann; aber sie kann sich von ihr abwenden; sie kann mit und ohne Bewußtsein diese Substanz unangerührt lassen und sich ihrer eigenen autonomen Form zuwenden. Sie kann autonome, selbstgenügsame, Gott-ferne Religion werden, und den Götzendienst dadurch vollenden, daß sie sich absolute Religion nennt.

Damit sind die vier Vorwürfe der Religion gegen die Religionsphilosophie in ihrem Rechte anerkannt; aber es ist nicht die Folgerung daraus gezogen, daß um der Religion willen die Religionsphilosophie sich selbst aufgeben müßte, sondern es ist der Versuch gemacht, eine Religionsphilosophie auf die Forderungen zu gründen, die in jenen Vorwürfen enthalten sind, d. h. eine Religionsphilosophie, die nicht vom Bedingten, sondern vom Unbedingten, die nicht von der Religion, sondern von Gott ausgeht. An dem Gelingen oder Mißlingen nicht dieses meines, aber eines solchen Versuches überhaupt hängt das Schicksal der Religionsphilosophie und damit der Stellung des Geisteslebens zur Religion. Wir stehen vor der Alternative: Entweder Aufhebung der Religion durch die Kultur, oder Durchbrechen des Unbedingt-Wirklichen als des Grundes oder der Realität aller Kultur in all ihren Funktionen. Die Art, wie innerhalb der Wissenschaft sich dieser Durchbruch vollziehen könnte, sollten die ausgesprochenen Gedanken andeuten. Was das Ziel betrifft, so kann es für mich keinen Zweifel geben; was die Form betrifft, so ist sie ein Versuch, und nicht mehr.

IV.

Die Dialektik der Autonomie.

Alles Gesagte hat im Grunde das Ziel, einer Bewußtseinslage den Weg zu bereiten, in der die Selbstgewißheit des Bedingten zerbrochen ist vor der Gewißheit und Wirklichkeit

des Unbedingten. Nicht die Lösung eines theoretischen Problems war mir die Hauptsache, sondern die Aufweisung einer Geisteslage, auf die meiner Überzeugung nach schicksalsmäßig die Geistesbewegung hindrängt. Um so mehr ist es meine Pflicht, Rechenschaft zu geben über die Denkmittel, die zur Anwendung gekommen sind. Es ist aber ein Doppeltes, was dabei herauszustellen ist, eine bestimmte Methode und eine bestimmte Geschichtsphilosophie, eine logische und eine metaphysische Voraussetzung.

1. Die Methode, die am schärfsten in der Analyse der Selbstgewißheit, aber auch an den anderen Punkten zur Anwendung gebracht ist, kann als kritisch-intuitive Methode angesprochen werden. Sie geht davon aus, daß sowohl die kritische, wie die intuitive Methode in Absonderung unfähig zur Lösung des religions- und damit kulturphilosophischen Zentralproblems ist: der Frage nach dem Sinn oder besser der Realität, der unbedingten Ernsthaftigkeit des Geistes und durch ihn hindurch die Wirklichkeit überhaupt. — Die kritische Methode nicht, weil es ihr unter keinen Umständen möglich ist, über die Formen der Gegebenheit hinauszukommen zu dem Gegebenen selbst. Die intuitive Methode nicht, weil sie über der Versenkung in jedes mögliche Gegebene die Form der Gegebenheit überhaupt außer Acht lassen muß. Die kritische Methode kommt nicht zum „Was“ der Dinge, die intuitive nicht zu ihrem „daß“. Die kritische Methode verliert über dem Problem der Realität die Realität selbst. Sie wird Formalismus; die intuitive verliert über der Anschauung des Wirklichen das Problem der Realität; sie wird Romantik und Reaktion. Das Problem des Unbedingten aber ist der Punkt, wo der Unterschied von Existenz und Wesen aufgehoben und damit das Nebeneinander der Methode unmöglich ist. Hier ist gebieterisch eine Methode gefordert, in der beide eins sind; „kritisch-intuitiv“ das ist eine Forderung; und wenn sie ganz erfüllt ist, wird auch der adäquate Name geboren sein. Es scheint mir aber in Folgendem ihr Wesen zu bestehen: Sie ruht auf dem Boden der kritischen Methode; sie geht aus von den Funktionen des Geistes als den Formen aller Gegebenheit. Aber sie wendet sich auf sich selbst zurück und sieht, daß alle diese Formen mehr als leere Formen nur dadurch sind, daß sie erfüllt sind mit dem Gehalt eines Unbedingt-Wirklichen, das jeder Einzelform, wie der Totalität aller Formen unerfaßbar ist. Das in Allem Sinngebende ist nicht selbst ein Sinn, auch nicht die Gesamtheit, auch nicht die Unendlichkeit des Sinnes;

das in Allem Reale ist nicht selbst ein Reales, auch nicht die Gesamtheit, auch nicht die Unendlichkeit des Realen. Das zu sehen aber ist nicht mehr Sache der Kritik, sondern der Intuition; wo die Kritik ihre Grenzbegriffe, d. h. die Dokumente ihrer Begrenztheit setzt, da schaut die Intuition das Unbedingt-Wirkliche, das freilich für sie nicht jenseits der Grenzpfähle, sondern mitten im Lande der Kritik die Realitätswurzel darbietet, von der alle Kritik lebt. Es ist die Methode des Paradox, der ständigen Durchbrechung und Aufhebung der Form zu Gunsten des Wirklichen in ihr. Nicht Formlosigkeit, nicht fremde Formherrschaft darf die kritische Form durchbrechen; das wäre Verzicht auf Methode, d. h. auf Philosophie; sondern bei vollem Ja zur autonomen, kritischen Form soll der Gehalt des Unbedingten hervorbrechen und zerbrechen, nicht formlos, sondern paradox. Leben in dieser höchsten Spannung ist Leben aus Gott. Anschauen dieser unendlichen Paradoxie ist Denken über Gott, und wenn es methodisch wird, Religionsphilosophie oder Theologie. Niemand freilich kann methodisch zu dieser Methode gezwungen werden, wie er zur bloß kritischen Methode gezwungen werden kann; es ist möglich zu leben und zu denken, ohne die Wurzel zu sehen, aus der man lebt und denkt, es ist möglich, das Unbedingte zum Grenzbegriff, zum Idealbegriff und dgl. zu machen, es in die Peripherie zu schieben und in der Autonomie der bloßen Form zu bleiben. Es ist möglich, aber es ist in seinen Konsequenzen Selbstzerstörung, und das führt zum zweiten, der Geschichtsphilosophie.

2. Theonom möchte ich eine Geisteslage nennen, in welcher alle Formen des geistigen Lebens Ausdruck des in ihnen durchbrechenden Unbedingt-Wirklichen sind. Es sind Formen, also Gesetze, *νόμοι* darum theonom. Aber es sind Formen, deren Sinn nicht in ihnen selbst liegt, es sind Gesetze, die das alles Gesetz Durchbrechende fassen; darum theonom. In gewissen Perioden z. B. des abendländischen Mittelalters war diese Geisteslage annähernd verwirklicht. Sobald eine Periode der Theonomie ihrem Ende zugeht, sucht sie die Formen, die einmal der adäquate Ausdruck ihres Gehaltes waren, zu konservieren; diese Formen aber sind leer geworden; werden sie mit Gewalt aufrecht erhalten, so entsteht Heteronomie. Heteronomie geht immer von der Religion aus, die Gott verloren hat, die bloße Religion geworden ist. Im Gegensatz zu Heteronomie wächst die Autonomie. Autonomie ist immer der Rückschlag gegen die Autonomie der bloßen Religion,

die alle Kultur unter ihre Heteronomie bringen will. Autonomie der Religion gegen Gott schafft Autonomie der Kultur gegen die Religion. Der Ausgang des Mittelalters ist typisch für diese Geisteslage. Die autonome Kultur ist im Recht gegen die Religion; es ist das Recht der logischen Form gegen eine ehemals paradoxe, dann ihres Sinnes beraubte Form, die nun als einfacher Widersinn das Logische vergewaltigen will. Hier ist der Sieg der autonomen Form, im Logischen wie im Ästhetischen, im Rechtlichen wie im Ethischen von vornherein entschieden. Und dieser Sieg bedeutet Einsicht in die gegenständlichen Formen der Dinge, bedeutet exakte Wissenschaft, bedeutet technisch-rationale Weltbeherrschung.

Aber der Sieg ist teuer erkauft. Das Recht der Autonomie gegenüber der Heteronomie wird zum Unrecht gegenüber der Theonomie, denn die autonome Form ist Gesetz. Mit dem Gesetz kann man technisieren und rationalisieren, aber unter dem Gesetz kann man nicht leben. Wo das Unbedingte in keiner anderen Weise erfaßt wird, als in der unbedingten Geltung der logischen oder ethischen oder ästhetischen Form, da tötet es das Leben; denn da ist es der Richter, der jede einzelne Form verurteilt, weil sie das Gesetz nicht erfüllt, weil sie die Bedingtheit des Unbedingten nicht erreicht. Darum muß jede autonome Periode zerbrechen: Sie kann mit ihrer formalen Unbedingtheit alles Lebendige töten und rationalisieren; aber sie kann nicht einen einzigen Lebensinhalt schaffen. Sie verliert die Wahrheit und bleibt in der leeren Form der Identität, sie verliert die Persönlichkeit und bleibt in der leeren Form des „Du sollst“. Sie verliert die Schönheit und bleibt in der leeren Form der Synthesis: sie verliert die Gemeinschaft und bleibt in der leeren Form der Gleichheit. Alles verzweifelte Ringen aber um die Erfüllung dieser Formen im Logischen wie im Ethischen, im Denken, wie im Handeln ist nur der Ausdruck für die Tragik der Autonomie.

Dieses Ringen ist von überwältigender Größe und diese Tragik von erschütternder Tiefe. Es sind die Zeiten der großen individuellen Kulturschöpfungen; aber das Ende ist das Schwanken zwischen anspruchsvollem Rationalismus und verzweifelnder Skepsis im Logischen, und zwischen Pharisäismus und Gesetzlosigkeit im Ethischen. Die Autonomie bricht auseinander in Nomismus und Antinomismus. Lebensfähig bleiben nur diejenigen, welche sich den großen Spannungen des Geistes entziehen und die autonome

Form benutzen zu Technik und Taktik in Wissenschaft und Wirtschaft, in Politik und Kunst. Sie haben ihren Lohn dahin. Der Lohn aber des Geistes, der ausharrt, ist das Durchbrechen des Unbedingten durch alle Formen, nicht als Gesetz, sondern als Gnade, als Schiksal, als unmittelbare überwältigende Wirklichkeit — wie es z. B. der Antike beschieden war, in der Doppelform der neuplatonischen Mystik auf logischem und des Christentums auf ethischem Boden.

Das Thema der Geistesgeschichte ist der Kampf von Theonomie und Autonomie. Die Theonomie ist sieghaft, solange sie lebendiger Durchbruch ist, solange die Paradoxie als Paradoxie erlebt wird. Sie ist aber dem Verhängnis verfallen, immer wieder aus dem lebendigen Paradox einen objektiven Widerspruch machen zu müssen; dann steigt aus dem Kampf gegen ihre Heteronomie die Autonomie der Form sieghaft empor, um schließlich ihrem eignen Verhängnis, der Auflösung entgegenzugehen. Das ist nicht bloß im Nacheinander gemeint. In jedem Augenblick der Geistesgeschichte tobt dieser Kampf. Aber der Sieg und die Niederlage des einen oder anderen gibt auch ein Nacheinander, eine Geschichtsphilosophie nicht nur des Querschnitts, sondern auch des Längsschnitts.

Wir haben das Ringen beider in der Religionsphilosophie betrachtet; sie ist der Ort, wo der Kampf am deutlichsten sichtbar ist. Sie ist selbst in ihrer Entwicklung ein Teil dieses Kampfes. Nur weil ihr die autonome Entwicklung die Formen gegeben hat, kann sie Philosophie sein; nur wo ihr die Theonomie den Gehalt, die — Wurzelung im Unbedingten gibt, kann sie Religions-Philosophie sein. Sie kann es aber nur, wenn sie sich der Herrschaft des Begriffs entzieht, der das typische Symbol der autonomen, Gott abgewandten Periode ist, des Begriffs der Religion, wenn sie einsieht, daß nicht die Religion der Anfang und das Ende und die Mitte in allem ist, sondern Gott, und daß jede Religion und jede Religionsphilosophie Gott verlieren, wenn sie sich nicht auf den Boden des Wortes stellen: Impossibile est, sine deo discere deum. Gott wird nur erkannt aus Gott.

Zur „Als-Ob-Theorie“ in der Kunstphilosophie.

Von **Emil Utitz**-Rostock.

Vaihinger zufolge dient die künstlerische Fiktion dem Zwecke „gewisse erhebende oder sonst wichtige Empfindungen in uns zu wecken.“ Sie ist demnach gleich der wissenschaftlichen „nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Erreichung höherer Zwecke.“ Wir dürfen vielleicht sagen: die Struktur des Kunstwerks ist eine teleologische, denn sein Sinn erfüllt sich in einem bestimmten geistigen Verhalten, dem — gegenständlich — eine bestimmte Gestaltung entspricht. (Vergl. meine „Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft“ 1914 und 1920) Nach drei Richtungen könnte man darnach Bedeutung und Grenzen der künstlerischen Fiktion zu erforschen trachten: für das Schaffen des Künstlers, für die objektive Formung des Kunstwerks, für das künstlerische Genießen. Wie weit die rein tatsächliche Wertung der Kunst Fiktionen irgendwelcher Art beeinflussen, scheidet hier aus, weil diese Frage mehr kulturpsychologisch interessant ist, als kunstphilosophisch oder kunstpsychologisch.

Daß wir innerhalb der Kunst weithin Fiktionen — in Vaihingers Auffassung — begegnen, entzieht sich jedem Zweifel. Bäume und Häuser auf einem Gemälde sind doch keine „wirklichen“ Bäume oder Häuser; eine Marmorstatue ist doch kein „wirklicher“ Mensch usw. Der Schauspieler ist doch kein „wirklicher“ König, und er stirbt auf den Brettern der Bühne keinen „wirklichen“ Tod. Man hat darum häufig von dem „Scheincharakter“ des Aesthetischen und Künstlerischen gesprochen. Daraus folgt aber gewiß nicht, daß wir den „Schein“ einfach für gewöhnliche Wirklichkeit hinnehmen sollen; denn gerade dadurch ginge der Kunstcharakter völlig verloren. Diese Frage ist in der wissenschaftlichen Literatur der letzten Jahrzehnte lebhaft erörtert worden. Da ich selbst

eingehend zu ihr Stellung genommen habe, darf ich mich wohl auf wenige Worte beschränken. Die äussersten Extreme sind: der eine sieht — von vorwiegend stofflichen Interessen geleitet — den nackten Menschen im Marmor, „als ob“ er lebend wäre. Der andere zeigt sich lediglich formal gefesselt; er beobachtet nur, wie der Marmor behandelt ist. Das Gegenständliche tritt zurück; es wirkt bloß als Träger formaler Werte. Zwischen diesen Standpunkten (dem des völlig Ungebildeten und künstlerisch Blinden und jenem des virtuosen Artistentums) pendelt nun die Reichweite jener Einstellungen, die den gemeinten Sinn aus der Gestaltung heraus erleben; in ihr beschlossen. Sie bewegen sich in der Wirklichkeitssphäre der Kunst, machen ihre „Fiktion“ mit. Ich bin gewohnt, hierbei von der „Seins-Schicht“ des Kunstwerkes zu sprechen. Für die Lehre vom angemessenen künstlerischen Verhalten ergeben sich daraus ganze Reihen phänomenologischer und psychologischer Probleme. Es liegt mir fern, ihnen — im Rahmen dieser Abhandlung — nachzugehen. Ich will vielmehr ein einziges Beispiel — und auch das nicht erschöpfend — analysieren, um an seiner Hand einige für die Gesamtheit der Kunst wesenhafte Sachverhalte einsichtig zu machen, die zu der Frage der künstlerischen Fiktionen in enger Beziehung stehen.

* * *

Nirgends tritt das Fiktive in der Kunst dem denkenden Bewußtsein (nicht etwa dem schlicht erlebenden) stärker entgegen als im Theater. Handlungen rollen vorüber; Menschen lachen und leiden, ringen und straucheln, heiraten und sterben; und es sind bloß eingelernte Rollen, aufeinander in zäher Probenarbeit abgestimmt. Die Menschen sind Schauspieler, die eben zur Schau spielen. Die aufgehende Sonne ist elektrisches Licht; das wogende Meer, der krachende Donner — lauter Fiktionen. Ein Blick in die technische Apparatur entschminkt gleichsam den Glanz dieser Welt; wir müssen jene zu „vergessen“ suchen, solange wir mitfühlende Zuschauer sind. Sonst achten wir nur auf den szenischen und organisatorischen Betrieb, bewundern vielleicht sein vollendetes und reibungsloses Funktionieren; aber das eigentliche Theaterstück entzieht sich uns dabei. „Vergessen“ wir jedoch wirklich, verlieren wir auch das Theaterstück. Denn die Bühne wird zur realen Welt. Ist hier nun alles ein dichtes Gewebe von Fiktionen (man könnte sagen: von Fiktionen verschiedener Ordnung, die sich über-

einander bauen), dem wir uns anzuvertrauen haben oder das wir tunlichst übersehen sollen; oder liegen die Verhältnisse verwickelter?

Wie steht der Schauspieler zu seiner Rolle? (Vgl. meine „Psychologie der Simulation“ 1918 und „die Kultur der Gegenwart“ 1921). Die Ansicht ist heute verlassen, daß er völlig in seiner Rolle versinkt, daß also eine restlose Verwandlung in eine andere Person stattfindet. Er glaubt nicht ein wirklicher König oder ein wirklicher Mörder zu sein, sondern verharrt in seiner Rolle. Nach zwei Seiten kann er aus der Rolle „herausfallen“: etwas reizt ihn zum Lachen, und er gibt dieser Regung nach. Sie gehört nicht zur dramatischen Aufgabe. Die Gestaltung wird — vielleicht nur für einen Augenblick — unterbrochen. Oder: das Publikum hustet, wird unruhig, verärgert; der Mime nervös. Seine ängstliche Zerfahrenheit hemmt das „Spiel“, widerstreitende Züge schleichen ein. In diesen Fällen schiebt sich die nackte Wirklichkeit vor. Die andere — viel seltenere — Gefahr ist das Echtwerden der Rolle: sie packt ihren Vertreter so, daß er ihrer Gewalt unterliegt. Das leidenschaftliche Toben steigert sich zu unverständlichem Schreien, ungezügelten Bewegungen; die Rücksicht auf Mitspieler und Publikum zerreißt. Das Stichwort setzt aus. Manchmal glättet sich diese Verwirrung gleich; in Ausnahmefällen hält sie an: erschwert das Spiel oder macht es unmöglich. Auch hier drängt nackte Wirklichkeit vor, aber solche ganz anderer Art. Bei den ersten Beispielen stört die Fernstellung zur Rolle; bei den letzten die Identifizierung mit ihr.

Vor weiterer Betrachtung gebe ich zunächst noch eine einfache Beobachtung aus angrenzendem Gebiet: wird ein Redner in einer Trauerversammlung selbst von tiefem Schmerz übermannt, versiegt der Fluß der Worte; das wunderbare Instrument der Sprache gehorcht nicht mehr; ein Würgen, Schluchzen und Verstummen. — Vor uns steht ein leidender Mensch; wir sind die verlegenen oder mitleidigen Zeugen seiner Ergriffenheit; aber dieser Mensch ist dann gewiß unfähig, die Trauer zu gestalten mit den Mitteln der Rede; mit der dunkelnden Untermalung seiner Stimme, mit dem langsam getragenen Rhythmus der Worte, mit der gedämpften Glut sprachlicher Bilder usw. Zur höchsten schöpferischen Leistung taugt weder jener, der den Stürmen der Affekte unterliegt, noch auch der Teilnahmslose; bloß der glücklich Begabte, dem Rührung und Begeisterung Form seines Werkes werden, der

sie bändigt in die Darstellung seines Vortrages. Man sagt bisweilen: der „Künstler“ spiele mit seinem „Herzblut“. Beides muß da sein: Erlebnis und Gestaltung; nur die Akzente verschieben sich in verschiedenen Fällen. Der Romane „spielt“ mehr: der Germane hat mehr „Herzblut“. Jenen bedräut die Gefahr der leeren, weit ausladenden Geste, diesen eine dumpfe, verschlossene Innerlichkeit. Zwischen diesen beiden Polen treibt die Kunst des Mimen. Sie ist weder Verstecken in einer Rolle wie unter einer Tarnkappe (dieser falsche Naturalismus des Verwandlungskünstlers), noch das Illuminieren einer Rolle mit Effekten gleich Knallbonbons (dieser dekorative Apparat des Virtuosentums); jene Wege rühren nicht an das Geheimnis mimischer Kunst. Wie der Dichter seine Erschütterungen hineinführt in die objektivierende Konstellation suggestiver Worte, und in diesem Erleben und Können — das Erleben wird durch das Können möglich; und das Erleben entsiegelt das Können — sein Künstlertum wurzelt; so macht die passende Rolle dem Schauspieler die Bahn frei, um Ichseiten auszuwirken durch Prägung jener Gestalt. Es sind also „wirkliche“ Ichqualitäten, die hier zum Durchbruch gelangen, so wirklich wie das hohe C des Sängers oder das silberne Kichern der Operettendiva.

* * *

Wir beachten vorerst ein Extrem: der Schauspieler rezitiert bloß seine Rolle, er „verkörpert“ sie nicht. Er trägt nur die Worte vor, ist lediglich Sprecher. Die theatralische Gestaltung fehlt. Auch hierbei stoßen wir noch auf grundsätzliche Unterschiede: das Interesse verankert sich im Rhetorischen; es soll klar vorgebracht werden, wechselnd im Rhythmus, anschwellend und abklingend. Man fahndet nach rednerischen Effektmöglichkeiten und wählt die Stoffe, die jenen entgegenkommen. Nicht ihre geistige Wesenheit steht in Frage, vielmehr ihre Verwertbarkeit für virtuose Sprachtechnik. Man könnte meinen, es handle sich um Studien für Vortragskunst, aber es wären doch äußerliche Studien: sie loten nicht in die Tiefe, sondern „verzieren“ die Oberfläche. Der Zuhörer soll — von den Effekten geblendet und überrumpelt — das Können bewundern. Die Rolle ist Fiktion — ihr Träger nimmt sie nicht ernst, das Publikum darf dies auch nicht — aber diese Fiktion ist das Mittel, das jene Künsteleien gestattet. Wie auch bisweilen in der Wissenschaft Annahmen gemacht werden, um aus ihnen ein blitzendes Feuer-

werk von Geistreichelei herauszuschlagen; eine intellektuelle Spielerei, zuchtlos und unfruchtbar. Und nun der andere Fall: den Vortragenden packt der geistige Gehalt der Worte; er wühlt sich in ihn ein. Gleich einer Explosion schleudert er die Rede hinaus; oder die Sätze schleppen sich mühsam, weil ungestaltetes Bleigewicht an ihnen lastet. Der Sprecher lebt innere Spannung und Erschütterung aus, indem er die Worte sich abringt, oder sie ihm entsprudeln. Nennt man da die Rolle eine Fiktion, scheint die Bedeutung verschoben: denn jetzt ist die „Rolle“ nicht mehr fast gleichgültiger Anlaß, aber immer noch Mittel, um jenes Erleben auszulösen und dem Hörer den Eindruck zu gewähren, einen bestimmten Inhalt in dieser persönlich zugespitztesten Form aufzunehmen. Auf das Wort Form lege ich Nachdruck, weil da Differenzen sich erschließen: der Redner ist vom Inhalt ergriffen; nun kann er ihn entweder chaotisch abstoßen, oder gestalten. Der erste Vorgang steht außerhalb der Kunst; der zweite gehört ihr an. Mischtypen verknüpfen in allmählicher Abwandlung den einen mit dem anderen. Ich zeige ein Beispiel: ein junger Mann ist von politischen Sorgen geängstigt, von politischen Hoffnungen bewegt; da findet er einen Aufruf, in dem all das klar formuliert ist, was ihn bedrängt; er liest seinen Gefährten diesen Aufruf vor; Wort für Wort möchte er ihnen einhämmern; die Gedanken schreit er heraus, daß die Stimme überkippt; vieles wird undeutlich, weil er ein fieberndes Tempo anschlägt, dem seine Sprachgeläufigkeit nicht folgt usw. Wir merken keine Spur „Künstelei“, alles unverdorben, echt; wir genießen vielleicht aesthetisch diese Persönlichkeitsoffenbarung; aber der Inhalt der Rolle bleibt ungeformt. Er strebt auch kein künstlerisches Erlebnis an; glaubt er doch heilige Wahrheit zu verkünden, die zu Taten aneifern soll. Bedient er sich überhaupt künstlerischer Gestaltung — soweit er hierzu fähig ist — erscheint sie lediglich als Hilfsmittel, das eigentlich unmerklich zu bleiben hat. Der Fromme genießt ja auch nicht den Gottesdienst aesthetisch, sondern eben religiös. Je stärker das Aesthetische vordrängt, um so mehr verblaßt das echt Religiöse. Nur als ancilla theologiae hat jenes hier Daseinsrecht. Nun kann aber das gleiche Manifest nur künstlerisch vorgetragen werden, wenn es auch selten dazu besondere Eignung besitzen wird. Dann verrückt sich der Schwerpunkt auf die Gestaltung; und der Hörer schließt sich auf für die Art, wie ein geistiger Gehalt seinem Fühlen entgegengebracht wird; ein Gehalt, der nicht mehr von

der Form abzulösen ist, sondern von ihr her Sinngebung empfängt. Denn nicht mehr handelt es sich um das gedruckte Manifest, das irgendwie nachdrücklich verbreitet wird, sondern um das so und nicht anders gesprochene, das in dieser Seinsschicht begriffen, erlebt und beurteilt werden muß.

Ich darf vielleicht an die Poesie der Pubertätsjahre erinnern oder an die der Bräutigamszeit. Drängende Spannungen heischen Entladung; und da ihnen jede andere versperrt ist, flüchten sie in die Kunst. Aber diese Kunstwelle ebbt bald ab; rückschauend schämen sich ihrer viele. Die Kunst ist da bloß ein „Notausgang“. Es wäre jedoch völlig falsch, diese Auffassung auch für den „echten“ Künstler gelten zu lassen. Gewiß; auch ihn bewegt Unruhe; allein diese Unruhe befriedet nur das Kunstwerk, die künstlerische Tat, nichts anderes. Warum aber? weil das Erleben — soweit es überhaupt künstlerische Sphären ergreift und nicht lediglich der bürgerlichen Existenz angehört — schon angelegt ist auf künstlerische Reifung. Es ist nicht auf der einen Seite ein Erleben und auf der anderen die künstlerische Form, in die es hineingeschüttet oder hineingepreßt wird, vielmehr eine Bewußtseinsstruktur, deren Funktionieren nur in diesen Formen abläuft, sonst gehemmt und zerstört wird. Dieses Erleben kann sich nur auswirken, indem es im Kunstwerk sich objektiviert. Solange dies nicht erfolgt, brennt Unruhe, peinigt Ungenügen. (Vgl. die eingehenden Untersuchungen über das Schaffen des Künstlers im zweiten Bande meiner „Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft“).

Ein Beispiel soll diesen Sachverhalt beleuchten: ein Tanzfest. Der gewöhnliche Mensch gibt sich dem Vergnügen der Ballnacht hin, verliebt sich vielleicht; und den Alltag umsonnt eine schöne Erinnerung, bis sie verlöscht, oder die angeknüpften Beziehungen erfahren ihre Fortsetzung. Der Künstler — soweit er gewöhnlicher Mensch ist — kann in genau gleicher Weise sich verhalten; aber eben nicht als Künstler. Da packt ihn vielleicht der farbige Zusammenklang; er erspäht den Schicksalszug einer Geste, die nackt sich enthüllt; aus dem Treiben löst sich ihm eine Melodie, in der Jugend lacht und Sehnsucht schluchzt, und in deren Rhythmus das ganze Treiben schwingt. Oder er ist bloß von gärender Unruhe ergriffen, aus der dann jener zündende Funke entspringt, vielleicht längst nach verklungenem Feste. Diese künstlerische Sinngebung wächst also von Anfang an auf einem Boden, der gar

keinen Weg in „wirkliches“ Handeln und Tun gestattet. Denn die Tat, in der jene Erlebnisse ihre Erfüllung gewinnen, zu der sie emporwachsen und reifen, kann nur das Kunstwerk sein; sie sind gleichsam schon von Geburt aus zu eben diesem Schicksale bestimmt. Keine andere Äußerung schüfe hier Befreiung; denn sie steckt nicht in dem Abwälzen des Erlebnisses an andere. Es ist überhaupt ausgeschlossen, daß diese Abwälzung gelingt; denn sie verharrte doch im Stofflichen. Die Loslösung, die jetzt in Frage steht, hängt von der formalen Kristallisation ab, daß eben die Ausdruckskraft einer Geste ganz Bild, ganz Wortleib wird, daß dieses Erlebnis zur reinen Gestalt sich klärt. Was der Künstler einem anderen mitzuteilen vermag, ist bloß die Absicht einer Gestaltung; die Angst, sie nicht vollziehen zu können, die Beseligung ihrer Verwirklichung. Aber all dies ist peripherer Schaum, der ans Ufer schlägt, nicht Wellenbewegung des Meeres. Nicht als Zweiheit haben wir „Objektivieren“ und „Gestalten“ zu denken; sondern dieses Gestalten wird durch das Objektivieren möglich, und das Objektivieren durch das Gestalten.

Immer wieder habe ich nachdrücklich betont, daß wir das Wesen des Künstlertums nicht in einer einzelnen Eigenschaft zu suchen haben, sondern in der Angelegtheit seiner ganzen Persönlichkeit auf die spezifische Art der Gestaltung. Der Künstler kann sich eben gar nicht anders ausleben als in dieser Weise; keine andere glättet seine Spannungen. Will man hier von Fiktion sprechen, muß man jeden Charakter als Fiktion betrachten, auch den des Handelnden, der von Tat zu Tat schreitet. Sicherlich darf man die Konzeption des Charakterbegriffes als eine Fiktion bezeichnen, um die eigentliche Teleologie einer seelischen Totalität zu deuten. Aber sie selbst ist ein Gewebe von psychischen Realvorgängen; also auch das künstlerische Schaffen. Es ist jedoch — eine solche Argumentation wäre möglich — auf Fiktionen gerichtet; diese setzen es erst gleichsam in Bewegung. Denn ringt nicht der Musiker darum, Gestalten von Tönen so zu bauen, daß Leidenschaft in ihnen braust und Sehnsucht weint; der Maler darum, durch Linien und Farben auf Leinwand oder Holz eine gegenständliche Welt vorzuzaubern; der Schauspieler eine Rolle so anzulegen, daß der Eindruck entsteht, hier schreite ein König oder hier ducke sich ein feiger Mörder. Nach zwei Seiten hin könnte die Berechtigung solcher Fiktionen verteidigt werden: in Rücksicht auf den Kunstbetrachter — davon war bereits die

Rede — und im Hinblick auf den Künstler selbst, weil sie eben die Form seines Lebens ermöglicht. Es ist dann leicht, Vergleiche heranzuziehen: zu jenen, die ihr Dasein auf die Fiktion gründen, geliebt, geachtet, bewundert zu sein, oder auf die Fiktion, unschuldig zu leiden usw. Bis weit ins Pathologische hinein zeigt sich diese Auffassung abwandlungsfähig. Und nun lassen sich beide Seiten verknüpfen: dem Auswirken und Entfalten eines Charakters korrespondiert die Leistung für eine Gemeinschaft. Auf beiden Seiten stehen also Werte; und die seltsame Verknüpfung soll einer Fiktion vorbehalten sein. Man könnte weiter differenzieren: manche Eigentümlichkeiten des Kunstwerks verdanken ihr Sein oder So-sein lediglich den individuellen Bedürfnissen des Künstlers; sie sind nicht Wirkungsfaktoren; andere wieder scheinen lediglich dieser Absicht entsprungen. Erstere sind Schlacken, deren restfreie Gestaltung nicht geglückt ist, letztere äußerliche Mache, Routine, Berechnung. Es eröffnet sich also eine reich verzweigte Problematik — hier nur dürr und kurz skizziert — und trotzdem genügt sie nicht, die Bedeutung der künstlerischen Fiktion wahrhaft zu erfassen. Wir kehren darum auf einem Umwege zu unserem „Beispiel“ zurück und nähern uns ihm von einer anderen Seite.

* * *

Verstellung — Simulation — ist bewußte Vorspiegelung nicht vorhandener Sachverhalte. Der kleine Schuljunge, der besorgt — weil völlig unvorbereitet — das „Aufgerufenwerden“ durch den Lehrer ahnt, schützt Kopfschmerzen vor. Weit entfernt davon, Kopfschmerzen wirklich zu haben, bedient er sich bloß dieser List in dem für ihn entscheidenden Kampfe ums Dasein, dessen tiefere Bedeutung er vielleicht mißversteht. Er wählt die Darstellung des Kopfschmerzes, weil sie relativ leicht eindrucksvoll arrangierbar und ein schlagender Gegenbeweis schwer zu führen ist. Hat er sein Ziel erreicht — wird er etwa von dem Lehrer zur Erholung auf eine Weile in den Schulgarten beurlaubt — meldet er vielleicht durch fröhliche Grimassen seinen Kollegen die Siegerfreude. Die Rolle, die er spielte, war also ganz eine Maske; es fiel ihm in keiner Weise ein, sich mit ihr zu identifizieren; nach Bedarf wird diese Maske vorgebunden und abgelegt. Ein anderer Typus von Kindern „braucht“ nicht — um es grob zu sagen — diese Maske. Die Furcht daranzukommen — obwohl die Lek-

tion nicht gelernt ist — jagt ihnen tatsächlich den rettenden Kopfschmerz ein. Sie pochen dann auf ihr „gutes“ Recht, wenn sie wehleidig ihre Beschwerden äußern. Das nähere Studium psychogener Symptome nnd hysterischer Mechanismen beleuchtet grell diese jedem Psychiater bekannten Erscheinungen. Ob hier nun im Einzelfall mangelndes Gesundheitsgewissen mitspielt, ein mehr oder minder bewußter Wunsch — ach, würde ich doch erkranken! — kommt in diesem Zusammenhange weiter nicht in Betracht. Denn aufschlußreicher sind für uns gewisse Mischformen, in denen die Verstellung — die Fiktion — zwar nicht erlischt, aber keineswegs ständig durch den antreibenden Willen wachgehalten werden muß, sondern eher „triebartig“ und „wie von selbst“ aus einer bestimmten inneren und äußeren Konstellation sich entwickelt. Der Schuljunge in seinem vorgetäuschten Kopfschmerz kann jede Bewegung, jede Geste genau kontrollieren und auf Grund scharfer Überlegung tunlichst zweckmäßig und wirksam ausführen. Dazu gehört Energie. Lockert sich die Spannung, wird das Benehmen falsch; der Betreffende verrät sich leicht. Es ist ja auch aus der Graphologie geläufig, daß eine absichtliche Verstellung der Schrift im Schreiben abklingt, und immer neue Willensvorstöße müssen helfend und korrigierend eingreifen. Noch ein weiterer Umstand ist bekannt: die Reichweite solcher Simulation begrenzt das Wissen. Wo es versagt — meist bei „Nebensachen“, die darum besonders charakteristisch sind — wird das Gesamtbild verzerrt; und da hakt der Verdacht ein. Die Rolle, die hierbei vorgeführt wird, ist an sich dem Betreffenden fremd; und er bleibt stets in Gefahr, daß sie ihm entgleitet. Spielt er sie öfter, wird sie eingelernt; er wird sicherer, und die Anstrengung geringer. Aber über das durch Berechnung und Willen Erreichbare kommt er nicht hinaus. Glücklicher — in dieser Hinsicht — ist nun eine andere Veranlagung; der Schuljunge — durch die Situation bedrängt — ergreift das schützende Mittel des Kopfschmerzes, mimt jedoch den Patienten, ohne sich immer innerlich dessen versichern zu müssen, was er in jedem Augenblick zu tun oder zu lassen hat. Er spielt die Rolle gleichsam aus sich heraus, indem er sich in ihre Möglichkeiten einlebt. Nicht nur die Aussicht, der Prüfung zu entrinnen oder den Lehrer zu betrügen, leitet ihn, sondern die Freude an der Rolle selbst. Indem er sie nun nicht von außen, sondern von innen ergreift, sie „liegt“ ihm eben, braucht er sich

auch bloß ihrer Führung zu überlassen. Er muß gar nicht viel arrangieren; er gehorcht ihren Antrieben und Anweisungen.

Deutlicher wird dies durch ein weiteres Beispiel: wir kennen die häufigen Wirkungen der Verkleidungen auf Maskenfesten. Der elegante Student wird zum Strolch, wenn er dessen Gewand anlegt, die vornehme Dame zur Dirne, das Stubenmädchen zur Gräfin. Dabei muß es sich keineswegs um eine vollendete, den gewiegten Kenner auf die Dauer täuschende Darstellung jener Rollen handeln; wir achten an dieser Stelle lediglich darauf, daß der als Strolch maskierte Student oder die als Kokotte verkleidete vornehme Dame nicht unaufhörlich ihre Handlungen vorsätzlich zu regeln haben. Dank einer einzigen durch die Änderung des Gewandes und durch die besonderen Umstände bedingten Einstellung erfolgt der Sprung in das andere „Leben“. Wie der gebildete Student sich nicht bei jeglicher Gelegenheit die Frage vorlegen muß: „wie handelt da der wohlerzogene Student?“, sondern er handelt als wohlerzogener Student; so handelt er jetzt als Strolch. Und das gleiche gilt von der eleganten Dame. Ähnlichen Erscheinungen begegnen wir oft auch in anderen Lebenslagen: Jeder, der z. B. den Betrieb in den Familienbädern unserer Seekurorte kennt, weiß, mit welch völliger Ungeniertheit sich auch „sehr anständige“ Frauen und Mädchen im bloßen Trikot bewegen, also in einem Kostüm, das höchstens mit dem von Nackttänzerinnen zu vergleichen ist. Mit dem Badeanzug hat man sich förmlich einen neuen Menschen angezogen, der sich dieser neuen Situation völlig anpaßt, so daß auch die Regungen des Schamgefühls ausbleiben, die unter anderen Umständen gewiß zutage treten. Der entrüstete Ruf einer Mutter zu ihrer halbwüchsigen Tochter, die das erste Mal das Bad besucht: „Schämst du dich nicht, daß du dich schämst!“ ist bezeichnend: du sollst dich schämen, weil du nicht besser die richtige Einstellung findest. Darum scheuen auch so viele, als Arzt jemanden heranzuziehen, mit dem sie gesellschaftlich verbunden sind; es erschwert die eigentümliche Einstellung des Patienten, weil eine andere, geläufigere, erst unterdrückt werden muß.

Die Ansicht, jede Simulation fuße auf einem Nachleben, läßt stets nach der Vorlage fahnden. Die Verstellung soll die Kopie liefern, mag dabei das Original mehr oder minder hell dem Bewußtsein vorschweben, sei es auch nur in der unanschaulichen Form einer „Aufgabe“. Es ist der gleiche Fehler wie die Annahme, künstlerisches Schaffen sei immer nur ein Ausführen der

in der Phantasie konzipierten Bilder, und die formende Tätigkeit sei ein Nachbilden, ein Streben nach Konkretisierung des innerlich fertig vorliegenden Originals. Jedenfalls ist diese Auffassung geeignet, den Blick für jene Simulationen zu versperren, die ich als „auslebende“ bezeichne. Es wird nicht irgend etwas nachgeahmt, nachgebildet, nacherlebt, nachgefühlt usw.; sondern die Gestaltung wächst frei aus ihren eigenen Bedingungen heraus. Die eine Kokotte spielende Dame muß nicht den Erfahrungen folgen, die sie an Kokotten gemacht hat; sie gibt sich Neigungen und Trieben ihres Wesens hin, befreit geradezu gewisse Seiten ihres Seins. Natürlich werden Erfahrungen auf die Verhaltungsweisen abfärben, diese modifizieren usw. Wir müssen immer wieder betonen, das Wirklichkeit oft verknüpft, wo Theorie zu sondern hat. Doch ohne jene Sonderungen verstehen wir nicht die Wirklichkeit. Die erstaunte Frage: „woher kann das der Simulant, er hat doch Ähnliches nie gesehen?“ beantwortet sich oft leicht, wenn wir nicht die gewagtesten Vermutungen aushecken, einer vermeintlich durchgängigen Abbildtheorie zu Ehren, sondern uns der bescheidenen Einsicht vergewissern, daß hier innere Anlagen sich auswirkend entfalten. Oft spinnt sich ein im einzelnen unentwirrbares Netz, dessen Fäden gezogen sind aus Begabung, Neigung, Trieb, Erfahrung und äußerem Anlaß.

Vergessen aber jene verkleideten Studenten oder Damen völlig ihren wahren Stand, daß eigentlich die Simulation verschwindet? Vor allem ist in jedem Augenblick die Möglichkeit gegeben, die Rolle abzuwerfen und in die „Wirklichkeit“ zurückzukehren. Es kommt plötzlich eine wichtige Nachricht, und trotz Kostüm und Maske ist das Alltagsleben sofort da. Das Spiel wird abgeschüttelt; oder es endet mit dem Glockenschlag, mit dem Abschluß des Festes. Die Betreffenden haben es in der Hand, zu beginnen, wann sie wollen, und nach Belieben aufzuhören. Oft führen sie auch ihre Rolle nicht allen gegenüber durch, so z. B. nicht bei nahen Verwandten, Bekannten, denen Ehrfurcht gezollt wird, oder solchen, die keinen „Spaß“ verstehen. Da bleiben sie die „Alten“. Ebensowenig wie der Mime in den Pausen seiner Rolle im allgemeinen hinter der Kulisse weiterspielt, es sei denn zum Scherz. Auch wissen die Beteiligten meist ganz genau, wie weit sie gehen dürfen, wie weit ihre Maskenfreiheit sie deckt. Werden auch die Grenzen nicht eng gezogen, sie werden doch mehr oder minder beachtet; denn Aufhebung der Spielregel beendet das Spiel. Die Rolle des

Lumpen führt nur selten zu „wirklichen“ Gemeinheiten, die gespielte Kokotte gibt sich nicht jedem für Geld hin. Es ist klar, wie hier allenthalben die Pforten zum Pathologischen sich öffnen. Mancher findet den Weg aus der Simulation nicht mehr zurück: das „Spiel“ beherrscht ihn, erfüllt ihn, er identifiziert sich völlig mit demselben, oder er hat die Macht verloren, es zu beenden. Als äußerste Extreme stehen vor uns: die Simulation, deren jeden Schritt das kontrollierende Bewußtsein überwacht, das niemals die Aufgabentendenz verliert; und jene Fälle, wo das Bewußtsein der Simulation immer mehr einschläft. Aber es sind Extreme, zwischen denen unzählige Zwischenstufen vermitteln.

Der Student, der den Lumpen auf dem Maskenfest mimt, die Dame, welche die Kokotte spielt, das Nähmädchen, welches die Prinzessin darstellt, der kleine Verkäufer, der den reichen und blasierten Lebemann kopiert, oder auch der Maler, der in der Tracht Botticellis sich gefällt, sie folgen alle vielleicht einer geheimen, tiefer oder oberflächlicher verborgenen Sehnsucht, oder auch einem mit Liebe gehegten Ideal. Sie wissen, daß sie spielen, aber die Rolle ist ihnen nicht entgegengesetzt, feindlich, nicht einmal innerlich fremd. Sie leben sich nach einer Richtung hin aus, kosten eine Möglichkeit des Seins, die der Alltagsbetrieb sperrt. Ohne den Rollencharakter ganz abzustreifen, ohne das Bewußtsein der Maskierung völlig einzubüßen, können sie doch empfinden — ob mit Recht oder Unrecht kommt da gar nicht in Frage — daß gerade dies ihr eigentlicher Sinn ist, daß sie im gewöhnlichen Leben an falscher Stelle stehen und sich verstecken müssen usw. In tieferer Bedeutung erscheint ihnen dann die Simulation als echteres Verhalten; und sie können doch dabei der Simulation bewußt bleiben. Diese Sehnsüchte schweifen — wenn man so sagen darf — sowohl nach „oben“, wie nach „unten“. Der Bürger möchte König sein, der König ungekannt durch die Menge dahingehen, Freuden und Leiden einfachen bürgerlichen Seins durchkostend. Die Sehnsucht nach der Maske — die oft nur eine Sehnsucht ist, die Maske fallen zu lassen — gewinnt Hintergründe und Ausblicke in dunkle Schichten der Seele. Selbst den engen Philister, der im Kino sich erhitzt, bedrängen Sehnsüchte nach Fülle und Buntheit des Lebens, die der Alltag nicht gewährt; und der Philister weicht doch den grellen und großen Ereignissen aus, er will den umfriedeten Winkel, und die Gluten der Leidenschaft nur im Theater, nur im Roman. So können auch Student und

Dame, Nähmädchen und Verkäufer mit ihrer Simulation spielen. Es sind gewünschte Lebensmöglichkeiten, auf Zeit und Kündigung; passend für den Sonntag, lächerlich für den Montag.

Es liegt nahe, die ganzen eigentlichen Simulationsvorgänge als periphere Erlebnisse aufzufassen, wenn wir auf das Moment der absichtlichen Vorspiegelung achten. Das Zentrale; z. B. der Willen zur Simulation, der sie strafft, spannt, vorwärtsschiebt, das Begehren, zu täuschen, die Lust an der anscheinend glücklichen Simulation; ist offenbar — wenn auch in innigem Zusammenhang mit der Simulation — doch außerhalb, nicht in sie eingebettet. Mit dem simulierten Kopfschmerz identifiziere ich mich nicht, ebensowenig mit der geheuchelten, schmeichlerischen Freundlichkeit, wie mit der gespielten Trunkenheit. Der periphere Charakter dieser Erlebnisse ist unbestreitbar. Und man darf wohl sagen: er ist für die ganz reine Simulation auch bezeichnend. Aber denken wir nun an das Ladenmädchen, das am Feiertag die elegante Dame von Welt mimt, an den Kellner, der „Ausgang“ hat und nun den vollendeten Edelmann markiert! Es sind vielleicht tiefste Sehnsüchte, geheimste Wünsche, geliebteste Ideale, die hier eine — wenn auch groteske und tragikomische — Verwirklichung gewinnen; also Regungen, die aus dem Zentrum der Persönlichkeit herrühren und die nur der Alltag zurückdämmt, die Zensur unterbindet, wenn wir uns eines psychoanalytischen Terminus bedienen wollen. Das Ladenmädchen und der Kellner empfinden ihre Maskierung als echtere — sagen wir — sein sollendere Wirklichkeit, im Verhältnis zu der das kärgliche und demütigende Aschenbrödeldasein am Wochentag verblaßt, wie ein schlimmer Halbtraum. Sie passen auf, ob der Trug gelingt; und das Gelingen ist ihnen neuer Beweis nicht nur für die Güte ihrer Simulation, sondern für die Legitimität ihrer Wünsche, für die in einem höheren Sinne geltende Wahrheit der Simulation. Auch hier kann und wird — wenn wir von den Abzweigungen ins Pathologische absehen — ein Grundgefühl gegeben sein, daß „man“ nicht „tatsächlich“ Gräfin oder Graf sei, ein schmerzlich — süßes Grundgefühl vielleicht; schmerzlich, weil das Spiel nur Spiel, und süß, weil in dem Spiel Verheißungen aufglühen, Ahnungen einer hohen Sendung, verlockende Perspektiven eines Lebens in großem Stil. In dieser Simulationsform wirken sich jedenfalls echte Ichseiten aus, und darum bezeichnen wir sie auch als zentrale Simulation. Das hat an sich nichts zu tun mit der Fähigkeit zur begrenzten oder allgemeinen

Simulation. Wer alle Rollen meistert, muß noch nicht sein „Herzblut“ in sie vergießen. Sie können alle peripher sein. Nicht jene Fähigkeit steht da in Frage, sondern die Stellung des Ich in und zur Simulation. Faßt man ihre Gebilde als Fiktionen auf, handelt es sich erstens um Fiktionen verschiedener Art und zweitens verschiedenen Grades. Der Sinn der Fiktion verschiebt sich, je nachdem sie zweckvolle Täuschung ausschließlich intendiert oder vornehmlich ein Ausleben bestimmter Wesenszüge ermöglicht. Damit wandelt sich aber auch ihr Charakter. Ist er dort in Reinkultur gegeben, kann er hier die mannigfachsten Komplikationen erfahren, bis zur Selbstvernichtung. Eine allgemeine Psychologie der Fiktionen, die diese differentiellen Ergebnisse in umfassendere Zusammenhänge einzubauen vermöchte, ist noch nicht geschrieben.

* * *

Diese meiner „Psychologie der Simulation“ entlehnten Betrachtungen gilt es für die Erkenntnis mimischer Kunst zu verwerten und darüber hinaus für die der Kunstgesamtheit. Doch scheinen mir die meisten Analogien so selbstverständlich, daß wir es uns wohl ersparen dürfen, sie im einzelnen auszumalen. Ein Hauptpunkt ist die Stellung zur Rolle. Zeigt sich die Rolle fremd, bloß als Erfüllung von außen gesetzter Aufgabe zu bestimmten — wiederum — äußeren Zwecken, betätigen sich an ihr lediglich Wille, Wirkungsabsicht, Ehrgeiz, Technik usw. Verstand und Energie übernehmen die Führung; fleißigstes Studium sorgt für möglichst tadellose Gestaltung. Das Akademische herrscht vor oder das dem Effekt zugewandt Virtuosistische. Aus keinem ursprünglichen Erlebnis wächst das „Spiel“; aber vielleicht entfaltet sich hohes Können; vielleicht packt der herbe Ernst straffer Disziplin und unsäglicher Arbeit; oder es blendet der Instinkt für das Ausnutzen jeglicher Eindrucksmöglichkeit. Zu all dem gehört Begabung; und doch bleibt derartige Kunst an der Oberfläche: die Nacktheit des Fiktiven ernüchtert. Die Rolle verharrt durchaus in der Sphäre der Fiktion; sie wird aufgeputzt, hergerichtet, drapiert, instrumentiert usw. „Dahinter“ steht der Mensch, der sich eben darum bemüht. Die scharfe Zweiheit liegt offen zutage. Man unterschätze aber nicht die Bedeutung solcher Kunst, die in formaler Hinsicht Vollkommenes zu leisten vermag. Wie viel auch an ihr — in ihren besten Vertretern — rein errechnet und ausgeklügelt erscheint, so rechnen und klügeln kann nur jemand,

dem eben ein starkes Talent diese Betätigungen gestattet. Grad gehen die Rechnungen nicht auf; die Klügeleien stimmen nicht ganz; Unklarheiten, Verschwommenheiten schleichen sich ein; es fehlen letzte Prägnanz, künstlerische Ökonomie und Durchsichtigkeit. Das „Menschliche“ der Rolle kommt wenig in Betracht, umso stärker das Artistische; im guten und übeln Sinne. Das Artistische verletzt, wenn etwa ordinäre, eitle Tendenzen aus ihm hervorlugen, schleuderhafte Mache oder mangelndes Können sich verraten. Es wird geadelt durch vornehme Weisheit, ausgeglichene, reife Beherrschung usw. Diese Qualitäten beziehen wir nun natürlich nicht auf die Rolle, sondern ganz auf ihren Träger. Wir nennen bloß die Rolle „dankbar“, die dem Artistischen fruchtbare Aufgaben zuweist; und wir rühmen es besonders, wenn einer an sich undankbaren Rolle doch starke Wirkungen abgerungen werden. Die nun in jenen Träger projizierten Eigenschaften halten wir nicht für Fiktion; wir glauben: der Schauspieler hat sie „wirklich“. Meist geben wir uns aber keine Rechenschaft darüber, was dieses „wirklich“ hier bedeutet. Der Schauspieler kann ja der nachlässigste Mensch sein, aber von stärkstem Verantwortlichkeitsgefühl, wo es sich um seine Kunst handelt. Er ist etwa ferner dumm im gewöhnlichen Verstande des Wortes, aber überraschend klug, wenn er an seiner Rolle arbeitet. Und: wiederum alle bürgerliche Intelligenz schützt und feit ihn nicht vor absurdesten Torheiten in künstlerischer Hinsicht. Was ist nun das „Wirkliche“? Manchmal beides, wie auch der strenge, hartherzige Beamte daheim in Güte und Milde fast zerfließen kann. Man muß nur das charakterologische Problem tief genug fassen, um diesen Verästelungen und dem bunten Wechselspiel ihrer Beziehungen nachzuspüren. Bisweilen wird die strenge Hartherzigkeit nur einem Panzer gleichen, um nicht den Regungen der milden Güte ausgeliefert zu sein, wie ja auch bisweilen unverschämte Lüge nur innere Scham und Keuschheit deckt. Und sie bilden dann die tiefste Schicht, das andere erscheint übergelagert. Aber um die artistischen Eigenschaften steht es doch anders: künstlerische Weisheit ist keine Maske, die sich allgemeine Dummheit vorhält. Künstlerischer, unverdrossener Fleiß ist kein Mäntelchen, das Faulheit um sich drapiert. Ebenso wenig muß aber künstlerische Unvornehmheit Zeichen dafür sein, daß der Betreffende sonst niedrig und gemein ist. Gewiß kann man künstlerische Qualitäten simulieren; der Kenner wird auf die Dauer selten getäuscht, mag

auch dem Schwindel der Tag Beifall klatschen. Im Schützengraben hört die Mut-Simulation gewöhnlich bald auf; bei vielen schon bei der Musterung. Jedenfalls wird sie gemeinhin leicht durchschaut. Auch das Kunstschaffen ist so ein Ernstfall, bei dem das Unechte seinen fehlenden Gehalt schwer zu verbergen vermag. Ein Wort wird zum Verräter; eine falsche Geste; eine zu kurze oder zu lange Pause. All das Gesagte gilt nun wieder nicht allein von der Kunst des Mimen, sondern von jeglicher Kunst. Es ist ein vom einzelnen Kunstzweig ganz unabhängiger Typus: gekennzeichnet durch seine Stellung zur „Rolle“, zum Gegenstand.

* * *

Uns zeigte sich noch ein zweiter Typus: jener, wo der Simulant echte Ich-Seiten in der Rolle durchlebt, wo sie Mittel — unter Umständen unersetzliches und unersetzbares Mittel — wird, um jenen Ich-Seiten die ihnen angemessene Auswirkung zu schaffen. Vergessen wir nicht — denn es erscheint mir sehr wichtig — daß auch in den eben erörterten Fällen echte Ich-Seiten sich betätigten: aber „an“ der Rolle, nicht „in“ der Rolle. Ich brauche wohl nicht eingehend gegen den Vorwurf mich zu verteidigen, daß ich überscharf trenne, wo die Wirklichkeit zart in unzähligen Schattierungen verbindet. Die polaren Unterschiede sind unverwischbar; und auch für die Übergänge schulen wir den Blick, wenn wir die ganzen Skalen gleichsam durchspielen. Gewiß ist die Rolle der Gräfin dem Stubenmädchen eine Fiktion, aber ihr ganzes Bedürfnis nach Vornehmheit, Eleganz, Weltgeltung usw. vermag sie in diese Rolle hineinzulegen; sie spielt diese Rolle und spielt doch gleichsam sich selbst, oder wenigstens eine Richtung ihrer selbst. Die Rolle ist ihr auf den „Leib“ geschrieben; „aus ihrer Seele“ heraus, wie man wohl zu sagen pflegt. Von dem so gearteten Schauspieler sprechen wir jetzt: eine innere Verwandtschaft erhellt ihm intuitiv die Rolle; von innen her wird sie ergriffen; aus seiner Persönlichkeit wächst sie dann hervor. Ohne Studium geht das nicht reibungslos; das Studium dient nur dazu, die ganzen inneren Spannungen in die Formung der Rolle aufzulösen und damit zu befreien. Es ist nun kein feilendes Arbeiten an der Rolle, sondern wieder in der Rolle, auf daß jener Zusammenklang voll harmonisch sich entfalte. Der Mime würde ersticken oder verbrennen, wäre es ihm versagt, seine verschiedenen Ich-Seiten auszuströmen in seine Rollen. Denn sie allein ermöglichen jenes Ausströmen. Und

der Schauspieler braucht eben bestimmte Rollen, sei es nur solche einer gewissen Art, sei es bunt verschiedene. Immer wird er sie dieser seiner Bestimmung gemäß anlegen. Denn er verschwindet nicht in ihnen, gerade weil er und kein anderer sich in ihnen auswirkt. Ein anderer täte das nicht in genau gleicher Weise, weil er eben eine andere menschliche und künstlerische Persönlichkeit ist; daher auch das Ungenügende bloßer Kopie. Hier sei nur kurz an bereits Ausgeführtes erinnert: das Ausleben in der Rolle ist zugleich künstlerisches Formen; und dieses Formen ist zugleich jenes Ausleben. Eine Zweiheit — Rolle und Rollenträger — finden wir auch da; aber sie stellt sich doch wesentlich anders dar. Denn an der Rolle wird von außen gar nichts gemacht; das erschiene in diesem Zusammenhange bloß aufgesetzt, aufgeleimt. Einheitlich ist sie von einem ursprünglichen Erleben durchtränkt, das sie bis ins letzte Detail hinein durchglüht. Doch dieses wird Offenbarung jener Innerlichkeit. Wäre es dies nicht, bliebe es Fremdkörper; tote Stelle, die unbewältigt verharrte. Wobei hier ununtersucht bleiben mag, ob im Einzelfalle Dichter oder Schauspieler die Schuld tragen. Was ist nun aber jene Innerlichkeit, dieses ursprüngliche Erlebnis, das durch Intuition — wenigstens meistens — die Ausdrucksqualität der Rolle bestimmt? Sagen wir: das Verlangen nach keuscher, spröder Liebe. Aber der Schauspieler kann im Alltag brutal und zynisch sein. Oder: die heroische Leidenschaft opferbereiten Mutes. Aber der Mime kann wieder ein erbärmlicher Angsthase sein. Zweifellos haben wir nicht das Recht, dem Heldentenor etwa alle jene Eigenschaften anzudichten, die er auf der Bühne verkörpert. Jene Sehnsüchte müssen jedoch in ihm schlummern; sie werden durch die Rolle geschürt und entfacht und verbrennen in ihr. Wir denken dabei an keine wilde Feuersbrunst, vielmehr an eine reine Flamme. Denn die Rolle, die sie nährt, bändigt sie zugleich; vorausgesetzt, daß es um echte Künstlerschaft sich handelt. Es sind doch Wesensseiten, die im gewöhnlichen Leben keinen Abfluß finden, oder bloß verzerrten und pervertierten; und die in der Kunst ihre volle Ausstrahlung gewinnen. Das macht zugleich die Stellung vieler Mimen zum Leben so komisch oder tragikomisch. Sie nehmen das Leben immer wieder als „Rolle“, aber die richtigen Stichworte bleiben aus. Dadurch werden die Rollen falsch. Sie spielen etwa — vielleicht sogar — „echtes“ Mitleid, statt einfach zu helfen. Denn ihr Charakter lebt sich in jenem Spiel aus; die Tat ist ihm weniger wichtig, sie kann

schließlich auch fortfallen. Auf dem künstlerischen Durchfühlen und Durchgestalten ruht der Nachdruck. Darum muß auch Heldentum einer Rolle nicht zum „wirklichen“ Heldentum anfeuern; es wird in der Rolle erledigt, verspritzt da sein Feuer. Nachher kommt vielleicht der aufgeschlagene Rockkragen, der vor Erkältung schützt, der warme Grog und die Sorge um das Honorar. Sicherlich kann herbe Keuschheit im Leben auch im „Spiele“ sich zeigen; aber der Fall braucht nicht so einfach zu liegen. Ja, manchmal stimmt er sogar bedenklich. Wer nur sich selbst gibt, und dessen Selbst wenige Seiten hat, dessen Rollenfach wird meist sehr beschränkt sein, vielleicht eingeengt auf eine einzige Rolle. Die anderen geraten matt und blaß und werden nur artistisch bezwungen. Tieferes klingt bloß an, wenn jene eine Seite berührt wird. Wieder andere haben gegen aufquellende Schamhaftigkeit anzukämpfen, wenn eine Rolle zu stark in Geheimbezirke ihres Ich eingreift. Sie fühlen sich ungehemmter und freier, soweit zwar Ich-Seiten angeschlagen werden, aber diese letzte Selbstenthüllung nicht in Frage kommt.

In der Skizzierung weiterer Typen will ich hier nicht fortfahren: sie differenzieren sich wieder durch die Stellung zur Rolle, nach ihrem Echtheitsgrade, nach ihrer Fiktionsstufe. Zweifellos: sie alle tun so, „als ob“ sie Könige oder Verbrecher wären, verzweifelnde Liebende oder leidenschaftliche Hasser. Diese Fiktion bleibt gewahrt; sie verschwindet nicht. Aber der königliche Edelmut, seine Herrschsucht, sein Machthunger, dann wieder die jegliche umfriedete Gesellschaft befehdende Rachsucht, die Verderben säet, das Aufrauschen seelischer Gluten; sie sind nicht bloß von der Rolle vorgeschrieben, sondern drängen auch aus dem Rollenträger hervor, und sie verschmelzen ineinander: die Rolle gleicht sich ihrem Träger an, und wieder umgekehrt. Nicht nur äußeren Geboten — die Verstand, Erfahrung und Energie diktieren — folgt der Schauspieler, sondern inneren Antrieben, weil Möglichkeiten seines Seins sich hier erfüllen. Weitere Fragen knüpfen an: welchen Schichten entstammen diese Seinsmöglichkeiten? werden sie nur Wirklichkeit in der Kunst, oder decken sie sich mit dem Verhalten im Leben? Und wo verankert sich die tiefste Schicht? Gibt es doch Mimen, für die allein die Kunst den echten Ernstfall bedeutet, das „Leben“ nur etwas Wirres, Dumpfes, eigentlich Gewichtsloses. Sie sind ganz Berufsmenschen, und was außerhalb des Berufes liegt, erscheint als das nicht Wahre. Ihr tiefstes

Wesen: das ist die Rolle und die Art, wie sie die Rolle meistern. Alles andere zählt wenig mit. Problematisch bleibt, ob nicht künstlerische Erfüllung unter dieser menschlichen Aushöhlung leidet, ob nicht alle Gefühle, Leidenschaften, Affekte nur artistischen Oberflächencharakter empfangen, ob nicht darum Unechtes, Fiktives — weil nicht genügend seelisch Unterbautes — einschleichen. Die Erscheinung des Literaten ist bekannt, aber ebenso die des verknöcherten Beamten, denen schließlich das schlicht-Menschliche immer ferner rückt. So entsteht beamtenhafte Artistik. Doch müssen wir es uns wieder versagen, diesen Problemen nachzugehen.

Wir fassen vielmehr einen anderen Typus ins Auge, der ganz gegenteilige Eigenschaften zeigt, und damit trennen wir uns nun völlig von der Simulation, die bisher die Vergleichsflächen bot. Der Mime bringt jetzt seine „wirkliche" Persönlichkeit mit in die Rolle; und diese ist bloß ein Mittel, daß diese Persönlichkeit zur Geltung kommt: einerseits für das Publikum und andererseits für den Künstler selbst, der sich so auslebt, wie ein anderer im beflügelnden Gespräch oder im geschäftlichen Tatendrang. Auf niedrigster Stufe handelt es sich allein um körperliche Vorzüge: die schönen Beine einer Tänzerin, um ihren gelenkig-sehnigen Körper, weiter aber um die Anmut ihrer Bewegungen usw. Diese Realwerte werden zur Schau gestellt und in einer ihnen angemessenen Weise. Schon die Kostümierung verfolgt diesen Zweck. Es liegt mir fern, ihn irgendwie herabzusetzen. Die Bewunderung schönen Menschentums ist gewiß nicht unberechtigt; von sehr naheliegenden Entgleisungen dürfen wir hier absehen. Aber dieses schöne Menschentum kann auch in einer inneren Fröhlichkeit bestehen, die alles mitreißt. Und sie tollt sich nun auf der Bühne aus. Der Zuschauer atmet beglückt. Ein andermal ist es die herbe Männlichkeit, die einfach packt. In diesen Fällen ist die Rolle — in sich Fiktion — willkommene Gelegenheit, jene Menschlichkeit kennen zu lernen; diese strömt ihre Fülle durch die Rolle aus, keineswegs immer in die Rolle. Ein „Zu-viel" an Kunst würde hier nur verschleiern, überdecken, Schwerpunkt verschieben. Die Kunst ist da gleichsam heimlich am Werk; sie fehlt sicherlich nicht. Der schönste Körper — im obigen Beispiel — bliebe steif, ungelenk; fehlte ihm das Könnerische des Tanzes. Dieses ganze Können frommt dabei letztlich dem Ziele, gerade jene Schönheit ihrer höchsten Entfaltung entgegenzuführen. Hier — wo am meisten Naturgegebenes ist — tritt das Fiktive der Rolle ebenso scharf hervor wie bei jenem

Typus, der die Rolle von außen formt behufs stärkster Effektausnutzung. Die äußersten Gegensätze treffen aufeinander an diesem kritischen Punkte. Ist die Persönlichkeit nur ein wenig unbedeutend oder unsympathisch, wird ihre Verherrlichung durch die Rolle unangenehm, oft widerlich. Sie hat kein Recht dazu, sich selbst auszutrumpfen. Der Widerstand versteift sich, mischt gar Eitelkeit sich ein. Und — zum zweiten — versagt nur ein wenig die Technik, wird jene Instrumentation der Rolle schwülstig, peinlich, uninteressant. Weil eben in diesen Fällen die Rolle selbst wenig bedeutet, entscheiden die anderen Faktoren. Hier muß am ehesten ein Fiktionalismus anknüpfen. Wie gründlich er auf künstlerischem Felde mißverstanden wurde, beweist deutlich die Tatsache, daß all diese Fragen ihm mehr oder minder fremd blieben. Was aber nicht Schuld Vaihingers ist sondern derer, die seine Formeln auf kunstphilosophisches oder aesthetisches Gebiet anwandten, ohne genügende Analyse der überaus komplizierten Verhältnisse.

* * *

Wir versuchten diese Problemverwicklungen an der Hand eines Beispiels zu beleuchten, ohne der Fülle der möglichen Aspekte gerecht werden zu wollen. Eine Übertragung unserer Ergebnisse auf die Gesamtheit der Kunst begegnet keinen Schwierigkeiten. Selbstverständlich dürfte man nicht einfach überpflanzen, sondern bei Wahrung des Prinzipiellen der Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Bedingungen zu genügen trachten. Hiermit erschlössen sich zugleich wohl wichtige Einsichten in das Strukturgefüge der einzelnen Künste. Nur auf einige Andeutungen muß ich mich hier beschränken.

Die gemalte Landschaft ist gewiß eine Fiktion: die Häuser, Bäume, das Meer, die untergehende Sonne, der Wind, der über die Felder streicht. Real sind: Rahmen, Leinwand, Farbmaterial. Der Rahmen rundet nicht nur das Bild, sondern sein mattes Leuchten hat Eigenwert; ebenso der körnig-feste Malgrund oder die sinnliche Leuchtkraft des Kolorits. Stärker tritt dieses Naturgegebene — im Gegensatz zum Fiktiven — hervor etwa im Holzschnitt, bei kostbarem Pergament, auf das Silberstift zarte Linien zieht, im Kunstgewerbe, das mit Gold, Silber und Edelsteinen arbeitet. Diese Materialien werden ihrer höchsten Steigerung entgegengeführt, der stärksten Entfaltung ihrer Wirkungsmöglich-

keiten. Wie auch in der Dichtung Worte und Wortfolgen klanglichen und rhythmischen Eigenwert gewinnen. Entscheidendes Gewicht fällt auf jene Qualitäten nur bei einem bestimmten Kunsttypus; aber gleichgültig werden sie nie. Marmor, Bronze, Holz usw. sind eben Persönlichkeiten, die einmal mehr, das anderemal weniger zur Geltung gelangen, doch stets abfärben. Auch der Schauspieler verschwindet niemals in seiner Rolle, denn damit verschwände ja seine Kunst. Diese Analogie liegt also offen zutage, aber auch die anderen sind unschwer zu entdecken. Für den Maler kann die Landschaft oder ein Akt nur erwünschte Gelegenheit schaffen, seine technischen, perspektivischen, kompositionellen Kräfte zu erproben und vorzuführen; ebenso für den Dichter ein Stoff, an dem er sich in solcher Weise betätigt. Auch hier — wo die Gefahr hohlen und spielerischen Artistentums in unmittelbare Nähe gerückt ist — darf man nicht ohne weiteres absprechen: sehr hohes, edles Können vermag sich zu offenbaren, zäher Eifer, leidenschaftlicher Arbeitsdrang, manchmal sogar eine fast heilige Liebe zur künstlerischen Sache. Es werden meist jene Motive gewählt, die in diesem Sinne dankbar sind; oft in sich völlig unscheinbar und uninteressant, weil der Anreiz stärker ist, etwas aus ihnen zu „machen". Man will auch nicht, daß die Motive an sich wirken, nein die Wirkung soll ganz allein der künstlerischen Arbeit entstammen. Nur ihr gebührt der Dank. Nun aber gedenken wir kurz der Fälle, wo das Motiv — die „Rolle", um den Vergleich fortzuspinnen — den Künstler packt, erfüllt. Dieses sein Erleben schmilzt in den Stoff ein. Das einfachste Beispiel liefert die Stimmungslandschaft oder ein ausdrucksbeladener Kopf. Auch hier bleibt die Fiktion; sie wird nicht aufgehoben, aber vergeistigt oder beseelt. Sie wird Träger dieser Werte; sie sind in ihr beschlossen und sprechen, klingen, tönen aus ihr. Alles technische Mühen dient nun diesem Ziele. Und ähnlich wie im Falle des Schauspielers verlegen wir jene Erlebenswerte nicht nur in das Bild, sondern lassen sie aus dem Erleben des Künstlers entspringen. Wir „wiederholen" gleichsam — wie manche meinen — sein Erleben, wenn wir das Kunstwerk genießen. Diese Wiederholungstheorie ist fraglos falsch; denn wir erleben doch nicht die Studien des Künstlers nach, seine Qualen und Beglückungen, seine Unruhe und seine Entspannungen. Auch die ursprüngliche Intuition ist uns nicht unmittelbar gegeben, sondern bloß die ins Werk

ausgereifte und in ihm objektivierte. Nur auf Pfaden nicht immer sicherer Rekonstruktion dringen wir zu jenem Kern vor.

Von diesem Auswirken „in“ der Rolle — der Melancholie des Herbstabends, der Heiterkeit des Frühlings, die peripher bleiben, treffen sie nicht auf Ich-Seiten, durch deren künstlerische Entfaltung das Bild hervorwächst, sei es in mehr objektiver oder subjektiver Akzentuierung — scheiden wir wieder das Auswirken „durch“ die Rolle. In der gemalten Landschaft rast der Maler „seine“ Leidenschaft aus; die Felder sind wie gepeitscht; Bäume züngeln wie Flammen; jeder Pinselstrich ist wie Aufruhr, Aufschrei. Dieser Sturm, der da hinfegt, ist ein Sturm des „Herzens“, seelische Erschütterung, die sich nur kraft dieses Mediums manifestiert. In einem anderen Falle ist es etwa die ruhige, abgeklärte Weisheit, welche die ganze Erzählung durchfließt und ihr Bedeutungsschwere verleiht. In einem dritten ist es das erschütternde Ringen um Wahrheit, das sittliche Pathos, die religiöse Glut, welche die Formung des Stoffes durchleuchten. Der „Stoff“ allein wiegt leicht; er ist ja auch nur die Fiktion, die jene Offenbarungen ermöglicht. Sonst werden sie nicht „offen“-bart, und die Gesetzlichkeit der Gestaltung erstickt in einem brodelnden Chaos.

So haben wir auch hier jene drei Grundstellungen zur Rolle, zum Stoff, die sich mannigfach differenzieren und verschlingen: das Formen „an“ der Rolle, „in“ und „durch“ die Rolle. Davon hängt es ab, wie weit die Rolle fertig übernommen, wie weit sie erst erzeugt wird. All diesen Verschiedenheiten entspricht der Fiktionsgrad der Rolle, ihr Sinn. Achteten wir bisher in erster Linie auf den Künstler, ist doch ohne längere Erwägung klar — schlechthin evident — daß diese Unterschiede die objektive Gegenständlichkeit des Kunstwerks wesentlich bestimmen. Täten sie dies nicht, hätten wir sie schwerlich auffinden können. Zum Künstler gelangen wir immer vom Kunstwerk geführt. Seine Gestaltung gibt erst sichere Leitung. Ihre genaue Analyse liefert demnach einen weiteren Beitrag zum Fiktionalismus in der Kunst. Diese Umorientierung unserer Betrachtung wollen wir aber an dieser Stelle nicht vornehmen, denn sie liegt grundsätzlich klar. Auch ein Vergleich mit den „Weltanschauungen der Malerei“, wie sie Hermann Nohl entwickelt, würde uns zu weit abführen, wenn auch sehr interessante Parallelen enthüllen.

* * *

Wir kehren zu unserem „Beispiel“ zurück, um uns an ihm noch ein Problem einsichtig zu machen, das rückwirkend die anderen belichtet. Wie ist es, wenn ein Schauspieler die Rolle eines ganz abgefeimten, niedrigen Schurken zu mimen hat? Betätigt er sich bloß „an“ der Rolle, ergeben sich keine Schwierigkeiten. Sie kann artistische Möglichkeiten erschließen. Kurz, ein Sonderfall scheint nicht gegeben. Der Mime wahrt die gleiche Fernstellung, aus der er auch sonst heraus schafft; und das Was der Fiktion entscheidet nicht, nur das Wie ihrer artistischen Ausnutzung. Widersteht dem Schauspieler innerlich die Rolle, wird er — vielleicht an sich anderem Typus zugehörig — sei es triebartig, sei es verstandesmäßig hier diesen Weg einschlagen und nun mit Routine, Technik, Wirkungsberechnung usw. arbeiten. Die klare Zweiheit ist da: der Schauspieler und die Rolle. Die abstoßenden Eigenschaften der Rolle wird man nicht in den Schauspieler projizieren, man müßte denn schon sehr naiv sein. Aber nun findet vielleicht auch diese Rolle inneres Entgegenkommen; eine Wesensseite des Schauspielers wirkt sich auch hier aus; er lebt also in der Rolle. Gewiß, er muß nicht im gewöhnlichen Leben diese Eigenschaften „wirklich“ haben, aber jene Wesensseite ist da, knetet und formt die Rolle, durchglüht und beseelt sie. Da fühlen wir uns leicht abgestoßen, da werden wir empfindlich: es ist „zu echt“. Wie wir es auch auf einem Maskenfeste ablehnen, wenn jemand eine „niedrige“ Maske „zu echt“ darstellt. Daß er dies so echt kann, berührt uns peinlich. Er verrät sich unwillkürlich. Daß er sogar diese Wesensseite hat, das verzeihen wir ihm nicht. In rasender Sinnlichkeit, dämonischer Rachsucht, verzehrendem Machthunger erleben wir kräftige Vitalität; aber gegen schmutzige Lüsternheit und hartherzigen Geiz lehnen wir uns auf. Hier scheint das Menschliche geschwächt, verdunkelt, fast erloschen. Sicherlich sind wir abhängig von Kulturhöhe, gesellschaftlichem Milieu und individueller Sittlichkeit. Es ist ja auch bekannt, daß Komik — welche die einen zum schallenden Gelächter reizt — andere anwidert. Was die einen komisch finden, erscheint anderen traurig, und es befremdet sie, daß man darüber scherzen kann. Aber: aus heitersten Melodien schluchzt zuweilen geheime Melancholie; aus stolzestem Antlitz sprechen Züge verhaltenen Leidens; in wildester Grausamkeit weint manchmal Schmerz um vergeudete Güte. Hier bahnen sich dem Mimen neue Pfade: er darf die Rolle nicht entfärben, den Bösewicht nicht abmildern und seine Schärfen

nicht glätten; aber der innere Zusammenklang erfolgt nicht an den Stellen, wo nur das Negative in Frage steht, sondern wo das Positive schlummert. Von diesem her wird die Gestalt erhellt und durchleuchtet; der Schauspieler lebt dann in der Rolle; aber diese Ich-Seiten wird man ihm wahrlich nicht als persönliches Verschulden buchen, sondern als persönliches Verdienst. Natürlich, soweit sie nicht den Eindruck gespreizter Eitelkeit erwecken oder den absichtlicher Mache. Zugleich kann sich aber damit das Spielen „in“ der Rolle verschieben zum Spielen „durch“ die Rolle. Seine Menschlichkeit interpretiert gleichsam die Rolle. Der „schöne, wertvolle“ Mensch spielt den „häßlichen, wertlosen“; und Schimmer seiner Schönheit und seines Wertes breitet er noch über die Umnachtung des anderen. Im Organismus des Dramas kann das ein Fehler sein; aber von diesen höchst verwickelten Problemen der Regie, der Inszenierung sei nicht die Rede. Das Niedrige, Gemeine, Häßliche an sich hat niemals seine Heimatstätte in der Kunst; es ist immer bloß Dissonanz, die sich irgendwie löst in Wohllaut. Nur daß eben im Theater jene Auflösung durch die Gegenspieler oder das ganze Stück kommen kann. Da erwachsen die schwierigsten Aufgaben.

Sehr klar — bisweilen mit erschreckender Deutlichkeit — begegnen wir jenen Erscheinungen, wo „in“ der Rolle oder „durch“ die Rolle minderwertige Seiten sich offenbaren. Sie verlangt etwa „gute Kinderstube“, das zwanglos-sichere Benehmen eines Mannes der großen Welt; und sie wird herabgedrückt auf die Stufe kleinbürgerlichen Spießertums mit schlechten, steifen Manieren. Oder sie erfordert triebhafte Leidenschaft, und diese verkehrt sich in geile Frivolität. Was dort Sturm der Natur sein soll, wird hier unappetitliche Verworfenheit. Naivität wandelt sich in schamlose Koketterie. Das sind Gefahren, die nicht nur den Mimen bedrohen, sondern ebenso den Dichter. Er kann dumme Gestalten darstellen, aber er darf nicht dumm darstellen. Er kann ordinäre Personen vorführen, aber er darf nicht ordinär sie vorführen. Wo er dem Abwegigen sich zuwendet, entzündet sich das unerbittliche Streben nach Wahrheit, souveräne Lebensweisheit, nachfühlende Liebe zu allem Menschlichen, selbst wo es in Fratzen uns entgegengrinst, erlösende Komik oder erschütternde Tragik. So zeigt sich gerade auch hier die Bedeutung des Fiktiven „als Mittel zur Erreichung höherer Zwecke“, wie Vaihinger sagt. Doch sie selbst sind keine Fiktionen mehr.

* * *

Das Publikum, an das sich all die so verschieden gearteten Kunstwerke wenden, ist eigentlich nicht jenes, das applaudiert oder zischt — das ist bloß psychologisches Ereignis — sondern der „ideale Betrachter", von dem ein „ideales Kunstverhalten" erwartet wird. Dabei handelt es sich gewiß um „Fiktionen", nicht nur weil Kunsterziehung niemals jenes Ziel zu erreichen vermag, vielmehr stets mit Annäherungen sich begnügen muß, und daher hier Seiendes und Sein-sollendes immer auseinanderfallen werden. Nein, der ideale Kunstgenuß (vgl. wieder den ersten Band meiner „Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft" und den Vortrag auf der Hallenser Kant-Tagung 1922) ist eine „heuristische Abstraktion", keineswegs realer Kunstgenuß. Wie jede Rolle von jedem bedeutenden Schauspieler anders gefaßt wird, dank seiner menschlichen und artistischen Persönlichkeit, dank kultureller und nationaler Besonderheiten, und sie zwar immer dasselbe Thema abgibt, das aber in ständig erneuter Variation erklingt; so verschiebt sich auch die Wirkung des Kunstwerkes — ja dieses selbst — je nach dem Menschen, der jene in sich erfüllt. Sein Charakter, sein Milieu, seine kulturelle und nationale Zugehörigkeit, seine sittliche und künstlerische Reife sind da mitbestimmend. Dieses innere Verhältnis zwischen Kunstwerk und Kunstgenießer — vergleichbar dem zwischen Schauspieler und Rolle — schafft erst lebendige Wechselbeziehung, macht hellsichtig für bestimmte Qualitäten des Kunstwerkes, während anderen gegenüber Blindheit herrscht. Wissenschaftliche Forschung mag und muß diese subjektiven „Fehlerquellen" abbauen und wegräumen; ihre Aufgabe ist es, sie zu „erklären" aus persönlichen oder irgendwie typischen Faktoren. Aber die nackten Formeln, die sie übrig läßt, sind nur ein Gerippe, gewiß nicht lebendiger Kunstbetrieb und wirklicher Kunstgenuß. Doch ist es durchaus berechtigt, „angemessenes" und „nicht angemessenes" Kunstverhalten zu scheiden. Letzteres geht an der Formung des Kunstwerkes und den in ihr beschlossenen, durch sie erzeugten Werten achtlos vorüber; es genießt entweder rein subjektive Reaktionen (z. B. liebe Erinnerungen an gefühlsumrauschte Landschaften und Situationen) oder das Fiktiv-Stoffliche als Real-Geltendes; oder es stiftet dem Kunstwerk gegenüber irrige Zusammenhänge. Der angemessene Kunstgenuß quillt aber aus innerem Zusammenprall mit dem Kunstwerk; seine gestalteten Werte werden erlebt — nicht nur gedacht, gemeint, verstanden — weil verwandte Aufgeschlossenheit sie em-

pfängt. Damit werden sie aber in einer besonderen Weise erlebt; und diese Besonderheit abstreifen zu wollen, hieße das volle Erleben entfärben oder gar zerstören. Das ist — man mag dies bewundern oder beklagen — unerläßliche Aufgabe der Wissenschaft; denn sie kann mit dem bloßen Erleben sich nicht begnügen. Umso deutlicher wird der Fiktionscharakter des idealen Kunstgenusses: seine reale Unmöglichkeit, die nicht letzte Zielsetzung bedeutet. Ihn umweht Nüchternheit, Kälte, Sachlichkeit der Wissenschaft. Wer diesem Typus in seinem Kunstverhalten sich nähert, dessen Kunstverhalten ist kein voll dahinströmender, aus tiefen Ichquellen rauschender und in sich wieder zurückströmender Kunstgenuß. Hier erglänzt keine Seligkeit und hier wuchtet nicht letzte Erschütterung.

So glaube ich, daß wir nach verschiedenen Richtungen hin Bedeutung und Geltung der Fiktionen innerhalb der Kunst und Kunstphilosophie verfolgen konnten, und daß der heuristische Wert solcher Betrachtungsweise wahrlich nicht gering ist. Ihre Vorzüge werden sich erst erweisen, wenn sie nicht in dürrer Programmatik verharrt; sie lädt im Gegenteil dazu ein, in feinsten Differenzierungen die fraglichen Sachverhalte zu schattieren. Doch handelt es sich dabei nicht um Detail, sondern um Grundprobleme von entscheidendem Gewicht. Die Kunstphilosophie hat es bisher verabsäumt, Vaihingers Anregungen aufzugreifen und zu verwerten. Die wenigen Versuche, die unternommen wurden, sind mißglückt und haben der Theorie mehr geschadet als genützt. Ihren positiven Kern herauszustellen — wenn auch nur andeutungsweise — waren Zweck und Ziel dieses Aufsatzes.

Realismus und Positivismus.

Von **Ernst v. Aster**, Gießen.

Die Erkenntnistheorie, die sich in enger Berührung mit der mathematischen Physik auf der einen Seite, unter Rückgang auf Kantische Ideen auf der anderen Seite in den 90 Jahren des vergangenen Jahrhunderts etwa entwickelte, war vorwiegend positivistisch und idealistisch. Heute sind wir offenbar in einer nicht unbedeutenden entgegengesetzten, realistischen Strömung, der auch eine Reihe von bedeutenden Physikern nahe steht (Planck u. a.), obgleich die an Mach und Kirchhoff sich knüpfende phänomenalistische Tradition in der Physik keineswegs erloschen ist. In der philosophischen Literatur hat diese realistische Erkenntnistheorie ihre hervorragendsten Vertreter in Volkelt und Külpe gefunden, zugleich spinnen sich Fäden zwischen ihr und der Phänomenologenschule. Letzteres aus naheliegenden Gründen, obgleich Husserl selbst in der bekannten Abhandlung im 1. Band des phänomenogischen Jahrbuchs sich bezüglich der Körperwelt auf Grund einer scharfsinnigen Analyse auf einen idealistischen Standpunkt stellt (der Körper ist wesensgesetzlich auf ein ihn in abschattenden Wahrnehmungen erfassendes Bewußtsein bezogen): Wenn der Realismus möglich sein soll, so muß er voraussetzen, daß es nicht nur „Bewußtseinsinhalte“ gibt, sondern auch Gegenstände für ein Bewußtsein; oder daß Bewußtsein, Wissen, nicht ein abstraktes Merkmal von Inhalten, von Lockeschen Ideen, sondern ein intentionales Bezogensein auf Gegenstände ist, welche Gegenstände danach prinzipiell auch ohne diese Beziehung zu einer solchen Intention als seiend gedacht werden können, während eine „Idee“ Lockes oder Berkeleys nicht ohne das Merkmal des bewußt (= Idee)seins denkbar ist. Daß Bewußtsein ein intentionaler Akt ist, ist ja aber die Grundbehauptung der Phänomenologie.

Die Absicht der folgenden Ausführungen nun ist es, die Hauptargumente, in denen die Widerlegung des Phänomenalismus durch

Volkelt und Külpe zu gipfeln scheint, hervorzuheben und die Frage zu erörtern, ob sie als Widerlegung einer positivistischen Erkenntnistheorie wirklich zwingend sind. Die These der positivistischen Erkenntnistheorie fasse ich kurz in den Satz zusammen: Jeder Versuch, uns endgiltig und letztlich die Gegenstände, von denen wir überhaupt handeln, die wir denken können, inhaltlich oder sachlich vorzustellen, also sie nicht nur in leeren Worten zu bezeichnen, endet in der Vorstellung von Inhalten, die wir nur als Inhalte eines individuellen Bewußtseinslebens vorzustellen vermögen. Alle Worte, die nicht solche Inhalte bezeichnen, sind bei genauerer Betrachtung „leer", d. h. ihre Beziehung auf Gegenstände, die sie bezeichnen oder benennen sollen, ist fiktiv. Ich füge jedoch ausdrücklich hinzu, dass der genaue Sinn dieser These sich erst in der folgenden Begründung derselben ergeben muß.

In drei Hauptargumenten scheint sich mir die Kritik Volkelts und Külpes zusammenzufassen. Das erste betrifft den Begriff des Gegebenen, den der Positivismus vorauszusetzen genötigt ist. Das, was der Positivist als „gegeben" und damit als im eigentlichen Sinn existierend annehme und annehmen müsse, sei selbst schon das Resultat einer gedanklichen Verarbeitung und keineswegs die unmittelbare Bewußtseinswirklichkeit, es sei selbst ein Reales, realiter existierende Ideen, die da sind auch ohne daß sie gedacht werden. „Die einzige unbestreitbare Grundlage aller empirischen Wissenschaften ist die Bewußtseinswirklichkeit nur insofern, als sie das Material darstellt, vor dem alle empirische Forschung ausgeht. Für sich allein aber kann sie keine Wissenschaft zustande bringen. Erkenntnis, wie sie schon in den einfachsten Urteilen einer Erfahrungswissenschaft niedergelegt ist, läßt sich nicht restlos und adäquat auf Bestandteile jener Wirklichkeit zurückführen, sondern hängt nur irgendwie von ihr ab. Die Methoden der Forschung zeigen gleichfalls in ihrer ungeheuren Mannigfaltigkeit, daß sehr verschiedene Operationen eingeschlagen werden, um das Gegebene zu einem Besitz der Wissenschaft zu machen. Alle diese Operationen gehören somit auch zu den Grundlagen der empirischen Wissenschaften. Ohne Beobachtung, ohne Schlüsse, ohne Abstraktion und Kombination, ohne Analyse und Kritik sind die Bewußtseinstatsachen für die Realwissenschaften unverwendbar. Diese Operationen führen alsbald zu Gegenständen."

Nebenbei bemerkt: Külpe berührt sich in diesem Gedankengang mit dem Neukantianismus Marburger Richtung. Auch er anerkennt

ja kein Gegebenes im Sinn des Positivismus, sondern nimmt dies „Gegebene“ selbst als Produkt eines objektivierenden Erkenntnisprozesses, an dessen Anfang kein für sich faßbares Gegebenes, sondern ein hypothetisches „Aufgegebenes“ steht und der in geradliniger Fortsetzung gleichsam vom „gegebenen“ „Dies“ zum beharrlichen Ding und weiter zum gültigen Naturgesetz führt. Der obigen Kritik Külpes würde sich also auch der Neukantianismus anschließen, nur daß für ihn „gegebener“ Wahrnehmungsinhalt und „reales“ Ding nur als Produkte jenes Objektivationsprozesses gedacht werden können (das Denken ein Schaffen von Gegenständen ist), während für Külpe der Realisierungsprozeß ein Reflexionsprozeß ist, der aus der unmittelbaren Erfahrung fixierbare Inhalte herausschält, die dann aber als „real“ auch unabhängig vom Realisierungsprozeß selbst gedacht werden.

Mit dieser Kritik des Gegebenheitsbegriffes hängt ein zweites Argument eng zusammen, das ich als Kritik des Immanenzgedankens bezeichne. Ist alle Existenz eine Existenz unmittelbar gegebener Inhalte im Bewußtsein und alles Hinausgehen des Denkens und Erkennens über diese Inhalte unmöglich, so ist der Solipsismus, ja noch mehr: der Illusionismus in Bezug auf die eigne Erinnerung und Erwartung die notwendige Konsequenz. Fremdes Bewußtsein, eigne Vergangenheit und Zukunft sind meinem Augenblicksbewußtsein transzendente Realitäten, werden also mit aller Transzendenz zugleich aufgehoben.

Endlich das 3. Hauptargument: Das menschliche Denken ist zur Setzung von Realitäten gezwungen, weil ohnedem nur ein zusammenhangloses, lückenhaftes, gesetzloses Chaos als „Wirklichkeit“ übrig bliebe. Auch nach dem Realismus soll die Wissenschaft die Gesetze der „Inhalte“ entdecken, aber die Inhalte des Bewußtseins rein als solche genommen sind gar nicht gesetzmäßig, sondern werden es für unser Bewußtsein erst, wenn wir sie in eine sie weit überragende reale Welt gleichsam einbauen.

Der erste Einwand kann und muß zum Anlaß dienen, den Begriff des „Gegebenen“ genauer zu fixieren. Wir stellen zu diesem Zweck zunächst das Gegebene dem nur symbolisch, dem nur in Wortbedeutung Gemeinten gegenüber. Ich kann einmal von einem Gegenstand nur sprechen, ihn nur nennen, ein andres Mal ihn selbst vor Augen haben. Ein Gegenstand kann gegenwärtig — selbstgegeben — ohne genannt, er kann genannt ohne gegeben, er kann endlich zugleich genannt und gegeben sein, d. h. das gebrauchte

Wortsymbol kann sich nennend auf ein „Gegebenes“, Selbstgegenwärtiges beziehen. In dem letzteren Fall ist uns der Anlaß gegeben, eben das mit dem Wort (oder der Wortverbindung) x Gemeinte als „gegeben“, oder das „Gegebene“ als eben das mit dem Wort x „Gemeinte“, als seinen Sinn zu bezeichnen.

Bei jedem Wort können und müssen wir nach seiner Bedeutung fragen. Eben diese Frage verlangt letzten Endes, den Gegenstand selbst an die Stelle des ihn vertretenden Symbols zu setzen, verlangt also ein Nebeneinander von Wort und gegebenem Gegenstand, der durch das Wort benannt wird. Umgekehrt: setze ich zu einem Gegebenen ein sprachliches Symbol in diese Beziehung, die das Symbol zum Namen des Gegebenen macht, so ist dieses sprachliche Symbol damit seiner Bedeutung nach für mich eindeutig festgelegt.

Das Gesagte bedarf nun einer doppelten Ergänzung. Ich sehe einmal eine Farbe, ein anderes Mal nenne ich sie nur, ein drittes Mal erinnere ich mich ihrer, erwarte sie, stelle sie vor. Das Erinnerungs- oder Phantasiebild, das ich in diesem Fall vor mir habe, ist wie das Wort etwas, mit dem ein anderes (im Erinnerungsbild das früher Dagewesene) gemeint ist, also ein Symbol, das eine Bedeutung hat, aber es ist kein künstliches und vertretendes Symbol, wie das Wort, sondern ein natürliches und darstellendes Symbol, ein Symbol, durch das eben damit das Gemeinte nicht nur symbolisch gemeint, sondern „mittelbar gegeben“ ist. Diese Bezeichnungen, die ich im Wesentlichen der Erkenntnistheorie von H. Cornelius entnehme, bedürfen wol keiner näheren Erläuterung. Zweitens: Gegenstände können nur symbolisch gemeint, sie können unmittelbar und mittelbar gegeben, sie können endlich noch durch ihre Relationen zu anderen Gegenständen bestimmt sein. Ich denke einen Gegenstand x, der einem andern, mittelbar oder unmittelbar gegebenen a zeitlich folgt oder ich denke einen Gegenstand x, der einem gegebenen a ähnlich oder von ihm verschieden sein soll. Was ich mir hier bewußt vergegenwärtige, ist das a mit einer sich an dasselbe schließenden, in einem zweiten Glied Erfüllung verlangenden Relation, ich meine einen Gegenstand, der diese Relation erfüllen oder zu dem der von dem a ausgehende Relationsschritt führen würde. Dieser letzte Fall steht in gewisser Weise zwischen dem des bloß symbolischen Meinens und dem des mittelbaren Vorstellens. Mittelbar (oder unmittelbar) vorgestellt ist

das a und die Relation, der Schritt, wie ich es eben nannte, um es im Beispiel zu sagen: das sich abheben und in Gegensatz treten und wiederum das sich einfügen und gleichmäßige Fortgleiten des Bewußtseins, das ich erlebe, wenn ich von einem Gegenstand einmal zu einem verschiedenen, ein andres Mal zu einem ähnlichen übergehe. Der Gegenstand selbst aber, zu dem dieser Schritt führt, ist nur genannt oder symbolisch gemeint. Die Relationen selbst aber zerfallen wieder in zwei Gruppen, nämlich solche, die zu einem Vorstellen des gedachten Gegenstandes hinführen können und solche, bei denen das nicht der Fall ist. Weiß ich, der gemeinte Gegenstand x ist einem mir bekannten a gleich oder doppelt so groß als a (und im übrigen a gleich), so ist mir in dieser Bestimmung zugleich die Möglichkeit, x vorzustellen oder mir mittelbar, in einem Phantasiebild zur Gegebenheit zu bringen geboten; dagegen bietet mir die Bestimmung des x als eines dem a zeitlich folgenden oder voraufgehenden keine solche Möglichkeit.

Wir haben also zu unterscheiden: das unmittelbare oder Selbstgegebensein, das mittelbare (durch ein darstellendes Vorstellungsbild) Gegebensein eines Gegenstandes, das denkende Bestimmen (durch Relationen) und das nur symbolische Meinen desselben. Die Frage nach dem „Was“ eines Gegenstandes findet sozusagen ihre endgiltig befriedigende Antwort erst im Selbstgegebensein, alle andern Formen der Vergegenwärtigung sind eine Vergegenwärtigung durch Mittel, also durch Symbole, die schließlich auf ein Selbstgegebenes zurück- (oder vor-) weisen. Ein scharfer und wesentlicher Unterschied aber besteht zwischen denjenigen Mitteln oder Symbolen, die, weil sie den betreffenden Gegenstand direkt (Vorstellungsbild) oder indirekt (Gleichheits-, mathematische Ähnlichkeitsrelation) zur Darstellung bringen, geeignet sind, ihn kennen zu lernen, und denjenigen, die nur auf ihn hinweisen oder ihn vertreten (bloße äußerliche Zusammenhangsrelation, Wortsymbol). Man kann hier noch die Frage stellen, ob nicht auch der Gegenstand, den wir nur symbolisch, durch ein Wort meinen, von uns „gedacht“, wenn auch „unanschaulich“ gedacht sei. In ganz bestimmtem Sinn ist das zuzugeben, wir können nämlich den Fall des nur symbolischen Meinens unter den des durch Relationen bestimmenden Denkens einreihen. Der Gegenstand „A“ ist dann eben von uns bestimmt als der Gegenstand, der zu dem Wort A in der bekannten Beziehung des durch A benanntseins steht oder als der Gegenstand, dem das Wort A in der Weise seines Namens

(Eigennamens) aufliegt. Es ist indessen ohne weiteres klar, daß die Beziehung, durch die der Gegenstand hier gedacht wird, keine darstellende oder zu einer solchen führende Beziehung ist. Wir wissen bei einem Wort, das wir „sinnvoll", d. h. in der Überzeugung, daß ihm ein Sinn zukommt, gebrauchen, nicht einmal, ob es einen solchen Gegenstand wirklich gibt. Wir brauchen Worte, glauben einen Sinn damit zu verbinden und merken erst nachträglich, daß das gebrauchte Wort völlig inhaltsleer für uns war.

Dem „Selbstgegebenen" stehen die verschiedenen Formen des „Gemeinten" gegenüber, dem nur Gemeinten die verschiedenen Formen des mittelbar und unmittelbar Gegebenen. Nun gründet in dem Unterschied des Gegebenen und Gemeinten noch eine wichtige Beziehung. Ich stelle etwas vor, dessen Eintritt ich erwarte und jetzt tritt das Erwartete ein und zwar so, wie ich es erwartete. Meine Erwartung „erfüllt" sich. Dann habe ich das Bewußtsein, daß das von mir Erwartete eben dasselbe ist, das ich jetzt wahrnehme, das Bewußtsein einer Identität. Identisch ist das jetzt Selbstgegebene und — nicht mein Vorstellungsbild, aber — das im Vorstellungsbild Gemeinte und eben diese Identität erlebe ich in dem Zusammenfallen, dem zur Deckung kommen der Vorstellungsintention und des selbstgegebenen Gegenstandes. Ebenso: ich suche unter einer Gruppe von Gegenständen einen bestimmten, der einem vorgegebenen Gegenstand gleich sein soll; habe ich ihn gefunden, so habe ich das Bewußtsein, es sei eben derselbe, den ich suche; die intendierende Relation erfüllt sich in jenem Inhalt. Endlich: das Wort fügt sich als Name einem selbstgegebenen Gegenstande an; auch hier besteht Identität, der Gegenstand ist eben dasselbe, wie das im Wort Gemeinte. Identität ist uns da und nur da gegeben, wo wie in allen diesen Fällen eine Intention sich in einem Inhalt erfüllt. Es wird auf diesen Punkt noch zurückzukommen sein.

Alle Erkenntnis muß ausgehen vom „Gegebenen" — diese Forderung bedeutet nach dem Ausgeführten nichts andres als: alle Erkenntnis darf nicht ausgehen von Worten, sondern von dem mittelbar oder unmittelbar zur Gegebenheit gebrachten Sinn der Worte.

Fassen wir noch einmal zusammen: was ein „gegebener" Tatbestand ist, erkennen wir, wenn wir uns eine gesehene Farbe und Form, einen gehörten Ton, ein erlebtes Gefühl vergegenwärtigen und auf das Gemeinsame dieser Dinge achten im Unter-

schied zu dem Fall, daß wir von den genannten Tatsachen nur sprechen. Diese Festlegung des Begriffs „gegeben“ ist ganz analog derjenigen Art, wie wir einen Begriff wie Farbe, oder rot oder süß fixieren (wir haben in dem obigen Hinweis was das Wort „gegeben“ bedeuten soll, selbst zur Gegebenheit gebracht). Nicht was Gegebenheit überhaupt bedeutet, sondern nur noch was in einem bestimmten Fall tatsächlich gegeben oder nicht gegeben ist, kann jetzt umstritten sein, oder was dasselbe bedeutet: wie das in einem solchen Fall Gegebene genau zu beschreiben ist. Hier kommt dann die von uns hervorgehobene Frage zur Behandlung, ob wirklich die von uns zur Beschreibung des Gegebenen gebrauchten Worte in dem Gegebenen selbst zur identischen Erfüllung kommen.

Stellt man sich nun die Aufgabe, das in einem bestimmten Augenblick oder Zusammenhang unmittelbar Gegebene zu beschreiben, so entsteht eine besondere Schwierigkeit, die zu dem ersten Argument Külpes führt. Etwas beschreiben und bestimmen heißt: es „beobachten“, „abgrenzen“, „vergleichen“, kurz jene Tätigkeiten üben, von denen Külpe in der angezogenen Stelle spricht. Wenn ich nun etwa die Wahrnehmungen, Empfindungen, Gefühle meines Gesamtbewußtseins in einem bestimmten Augenblick in dieser Weise analysiere: darf ich dann nachträglich behaupten, daß mir im Moment vorher eben das gegeben sei, was mir die nachfolgende Analyse zeigt, und eben so, wie sie es mir zeigt? Hat nicht vielmehr die Analyse selbst das im Bewußtsein Gegebene verändert bezw. setzt nicht die Behauptung, daß das „Gegebene“ so und so näher zu bestimmen sei, ein andres an die Stelle des eigentlich „Gegebenen“, ist nicht jenes Beschreiben ein „Objektivieren“ im Sinne des Setzens gedachter Objekte? Darauf ist nun m. M. u. Folgendes zu erwidern. Erstens: Es ist sicherlich unzulässig, das Ergebnis einer nachträglichen Analyse ohne Weiteres zur Beschreibung eines vorgängigen gegebenen Tatbestandes zu verwenden. Mir sind zwei Strecken in der Wahrnehmung gegeben, in vergleichender Einstellung geben sie sich mir nachträglich als gleich — dann darf ich darum nicht sagen, daß mir vorher zwei gleiche Strecken gegeben gewesen seien, es sei denn, daß diese Behauptung nur ein andrer Ausdruck dafür ist, es habe sich um zwei Strecken gehandelt, an die sich nachher, unter bestimmten weiteren Bedingungen ein Gleichheitsbewußtsein geheftet habe (auch diese Beschreibung bedarf indessen noch einer näheren, gleich

zu gebenden Erläuterung). Zweitens: Auf der andern Seite aber ist zu betonen, daß nie ein Inhalt gegeben ist, ohne daß er zugleich auch in gewisser Weise von seiner Umgebung abgehoben („unterschieden") und mit ihr verglichen (als ähnlich und gleich erkannt) wäre, genau so wie kein Inhalt gegeben sein kann, ohne mehr oder weniger „einer" und mehr oder weniger ein „Mannigfaltiges" zu sein. Einheit und Vielheit, Ähnlichkeit und Verschiedenheit sind mit allem Gegebenen mitgegeben, sie sind „Formen" des Gegebenen überhaupt. Man lasse einen Inhalt sich weniger und weniger von seiner Umgebung abheben — was ist die Folge? Er verschwindet in dieser Umgebung, er ist als dieser Inhalt auch gar nicht mehr gegeben. Alles Gegebene ist also innerhalb gewisser Grenzen zugleich ein „Beurteiltes" in diesem ganz bestimmten Sinn des Verglichenen und Unterschiedenen. Das nur Gegebene, „vor" aller Beurteilung, die „reine Empfindung" wäre in der Tat ein hypothetisch Angenommenes, also eben nicht mehr gegeben. Dafür können wir auch sagen: Alles Gegebene ist ein „Objekt", ein „Objektiviertes", wenn wir unter einem Objekt etwas verstehen, das verglichen, unterschieden, in sich bestimmt ist. Aber alles Gegebene ist auch nur mehr oder weniger Objekt: eine gefärbte geometrische Figur, die ich sehe, ist in höherem Grade Bewußtseinsobjekt, d. h. bestimmt sich abgrenzender, durch bestimmte Relationen mit anderem Gegebenen verknüpfter einheitlicher Inhalt, als etwa ein diffuser Schmerz im Innern unseres Körpers oder gar als ein „Erlebnis" der Freude oder der Trauer. Dem gegebenen Objekt, das sich abgrenzt und schärfer oder weniger scharf abhebt, steht hier gegenüber die fließende Phase eines Ganzen, die in dies Ganze ohne Grenze verläuft und andern „Teilen" dieses Ganzen nicht in der Weise des Gleichen oder Verschiedenen gegenübersteht. Dem Wahrgenommensein jenes Objekts unter andern Objekten entspricht das „Erlebtsein" einer solchen Phase eines Erlebnisstroms, eines subjektiven Erlebnisstroms, wie wir nun auch sagen können. Der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven ist aber hier, wie nochmals hervorgehoben sei, kein absoluter, sondern ein fließender und relativer: auch ein Gefühl ist indem es erlebt wird, innerhalb gewisser Grenzen als dieser bestimmte Inhalt erlebt, d. h. verglichen und unterschieden; Subjekt und Objekt, das Erlebte und das Wahrgenommene, sind nicht zwei Sphären, sondern zwei Pole des Gegebenen; das nur Objektive wie das nur Subjektive ein Grenzbegriff im Sinne der Neukantianer.

Endlich fügt sich hier nun noch ein dritter Punkt ein. Dürfen wir mit Sinn sagen, daß „derselbe“ Inhalt einmal erlebt und einmal wahrgenommen sei? Oder daß er einmal so und einmal anders aufgefaßt und beurteilt sei? Diese Ausdrucksweise hat einen bestimmten Sinn, aber man muß sich über denselben klar sein. Ich erlebe einen bohrenden Zahnschmerz und dann mache ich mir diesen Zahnschmerz gegenständlich, vergleiche, beurteile ihn. Dann muß ich sagen, daß hier das Gegebene im ersten und zweiten Moment ein verschiedenes war. Aber: es hoben sich hier nicht zwei Inhalte scharf gegeneinander ab, wie dann, wenn ich erst einen hohen, dann plötzlich einen tiefen Ton höre, sondern die zwei Inhalte werden als Phasen eines Stromes erlebt, es sind nicht zwei verschiedene, sondern es ist ein sich verändernder Inhalt da. Ein andres Beispiel: ich betrachte ein auf Papier gezeichnetes Quadrat und hebe bald die eine, bald die andre Seite, bald die Fläche besonders „beachtend“ hervor, bald sehe ich das Quadrat auf der einen, bald auf der andern Seite „stehend“ usw. Dann habe ich das Bewußtsein, daß ich hier nicht mehrere, sondern einen Gegenstand, dasselbe Rechteck sehe, nur in verschiedener Auffassung. Aber ist es nun möglich, irgend einen dieser Inhalte herauszugreifen und von ihm zu sagen, daß er das Rechteck selbst sei, das in den verschiedenen andern Wahrnehmungen nur gemeint wäre? Offenbar nicht, das Wahrnehmungsbild eines Quadrats kann mir ebenso wenig ohne ein bestimmtes „Beachtungsrelief“ gegeben sein, wie ein Haus von mir wahrgenommen werden kann, ohne von einem bestimmten Standpunkt und entweder von vorn oder von hinten oder von einer Seite wahrgenommen zu sein. Aber auch wenn ich um das Haus herumgehe und es betrachte, ist mir nur „ein Objekt“ und innerhalb desselben sich wandelnde Phasen, nicht eine Summe von Inhalten gegeben.

Kehren wir nun noch einmal zu einem vorher erwähnten Fall zurück: wir sehen eine Figur, in der zwei Strecken enthalten sind — im nächsten Moment erfassen wir, was vorher nicht der Fall war, beide Linien als einander gleich oder die eine als größer usw. Sagen wir nun, es seien hier die ganze Zeit über dieselben zwei gleichen oder ungleichen Linien gegeben gewesen, so bedienen wir uns einer „Begriffsbildung“, die über das Gegebene als solches hinausgeht, d. h. wir sprechen von einem Gegenstand, der nicht mehr „gegeben“ ist: die dauernd vorhandenen, dauernd im Ver-

hältnis der Gleichheit oder Ungleichheit stehenden Linien sind nicht gegeben, sondern zur Gegebenheit bringen kann ich nur, wenn ich mich so ausdrücken darf, ihre wechselnden „Beachtungserscheinungen“, die sich mir als Phasen eines Objektes darstellen, genau so, wie ich mir nicht das Ding, sondern nur seine Erscheinungen (seine „Abschattungen“) von verschiedenen Standpunkten aus zur Gegebenheit bringen kann. Das Quadrat, das auf keiner Seite einseitig steht und doch auf jeder stehen kann, das vier gleiche und je zwei gleichgerichtete Seiten, das vier gleiche rechte Winkel dauernd hat — dies Quadrat ist kein jemals zur Gegebenheit gebrachter Inhalt, sondern ein „Ding an sich“. (Husserl würde nach den Ausführungen seiner „Ideen“ diese Analogisierung des objektivierten Wahrnehmungs- oder Empfindungsinhalts mit dem „Ding“, der unmittelbar gegebenen Beachtungserscheinung mit der Dingerscheinung freilich ablehnen als phänomenologisch unzutreffend, mir scheint gerade die phänomenologische Analyse durchaus für diese Analogie zu entscheiden.)

Was ist das „Ding“? Nicht die Summe seiner Erscheinungen, denn wenn ich die Erscheinungen zu einer Summe getrennter Summanden mache, habe ich das Ding gerade zerstört. Und ich stelle das „Ding“ auch nicht wieder her, wenn ich durch Relationen die getrennten Erscheinungen wieder verknüpfe („gesetzmäßiger Zusammenhang“). Das Ding „ist“ aber auch nicht das eine „Objekt“, als dessen Phasen ich seine Erscheinungen erlebe, denn dies Objekt ist ja ein fließendes, in wechselnden Phasen sich veränderndes, ist ein Prozeß, wenn man so will, während das Ding ein Beharrliches, Dauerndes, sich gleich Bleibendes ist. M. a. W. die obige Frage ist unbeantwortbar: das Ding selbst ist kein zur Gegebenheit zu bringendes Gebilde, sondern ein Fictum, es gibt nur das zusammenfassende Wortsymbol, keine ihm entsprechende Sache.

Wir knüpfen an die Erscheinungen „desselben Dinges“ das gleiche Wortsymbol, sprechen von „dem Apfel hier“, gleichgiltig ob wir ihn von der einen oder andern Seite sehen oder betasten. Dies gleiche Symbol scheint auf einen identischen Gegenstand hinzudeuten, an dessen Stelle uns jedoch nie etwas andres, als eine der wechselnden Dingerscheinungen faßbar wird. Mit demselben Wort aber belegen wir jene Erscheinungen, weil und soweit sie mit einander vertauschbar sind oder einander vertreten können. Vertauschbar sind sie, insofern ich von jeder Erscheinung

zu jeder beliebigen andern übergehen kann: ob ich den Apfel von der einen oder andern Seite ansehe, jedesmal wird er sich als hart erweisen, wenn ich das Gesehene mit dem tastenden Finger berühre und als süß, wenn ich hineinbeiße. Die Erscheinungen sind vertauschbar hinsichtlich der Fortsetzung, die sie in weiteren Erscheinungen finden, hinsichtlich ihrer diese weiteren Erscheinungen anzeigenden Funktion; dafür können wir auch sagen: sie sind identisch, soweit sie nur als Träger dieser anzeigenden Funktion, als Symbole des Kommenden erscheinen: wir wissen ja, Identität ist das sich-Treffen der Bedeutungen zweier Symbole in einem Punkt. Wir können uns also nicht das „identische Ding", aber wir können uns die Identität (die identische Bedeutung) der verschiedenen Erscheinungen desselben Dinges zur Gegebenheit bringen.

Machen wir uns dieselbe Sachlage noch an einem andern Fall klar. Ich erwarte jetzt, daß morgen etwas Bestimmtes geschehen, sagen wir gutes Wetter sein wird. Ich hege dann die gleiche (dieselbe) Erwartung noch mehrfach im Laufe des Tages. Dann habe ich hier offenbar eine Mehrheit verschiedener Erwartungserlebnisse, diese Erwartungserlebnisse aber stellen alle dasselbe zukünftige Geschehen vor und sind insofern identisch, ganz im Sinn des Identitätsbegriffs, den wir festgestellt haben. Sie sind „dieselbe Erwartung". Wollte nun aber Jemand wissen, wie eigentlich diese identische eine „Erwartung" aussieht, die „in" allen jenen Erwartungserlebnissen angeblich „steckt", so wäre diese Frage natürlich sinnlos — genau so sinnlos wie die Frage nach dem „Ding an sich" hinter seinen Erscheinungen. Es gibt nicht diese Erwartung selbst, auch nicht oder gerade nicht als abstraktes Teilmoment jener Erlebnisse, es gibt nur die Erwartungserlebnisse (Erwartungsbilder) und ihre Identität, d. h. ihre Beziehung auf dasselbe Erwartete. Diese Identität aber läßt uns von derselben Erwartung sprechen und legt dadurch die Fiktion eines für sich existierenden psychischen oder außerpsychischen Gebildes nahe, das nun wirklich diese Erwartung wäre.

Fassen wir das Ergebnis noch einmal speziell mit Rücksicht auf den Külpeschen Einwand zusammen, so können wir sagen: wir dürfen nicht im eigentlichen Sinn behaupten, es seien uns zwei gleiche oder verschiedene Strecken oder Farben etwa gegeben, sondern nur, es seien uns zwei Strecken als gleich oder „als" verschieden, durch das Gleichheits- bezw. Verschiedenheits-

bewußtsein an einander gebunden gegeben, dabei ist natürlich auch der weitere Fall möglich, daß zwei Strecken oder Farben gegeben sind, die weder als verschieden sich von einander abheben, noch als gleich jene eigentümliche Einheit bilden, die eben das Wesen der unmittelbar erlebten Gleichheitsrelation ausmacht, es können auch Linien oder Farben gegeben sein, ohne überhaupt als „zwei" sich dem Bewußtsein darzustellen usw. (obgleich wie wir wissen jeder Inhalt, indem er gegeben, auch von andern unterschieden und auf sie bezogen ist). Das Urteil, das auf Grund hinterher kommender Vergleichung von „gleichen" oder „verschiedenen" (gleich- usw. seienden) Strecken spricht, die im Moment vorher wahrgenommen gewesen seien, setzt an die Stelle des unmittelbar Gegebenen ein „Ding", d. h. beschreibt nicht einfach das Gegebene, sondern bezeichnet (beurteilt) es sprachlich im Hinblick eben auf jene weiteren Gegebenheiten, mit denen es in die Einheit der Dingwahrnehmung sich zusammenfügt.

Das Gegebene, von dem wir auszugehen haben, ist in einem individuellen Bewußtsein gegeben, es ist ferner ein jetzt und hier Gegebenes. Auch diese Behauptung, die uns zum zweiten Einwand hinüberführt, bedarf indessen der genaueren Erläuterung. „Ich nehme zwei Farben als gleich wahr" und „ich nehme zwei Farben wahr, die gleich sind" — wir wissen, es sind zwei verschiedene Gegebenheiten, auf die in diesen beiden Wendungen hingedeutet wird. Das im zweiten Fall Gegebene wird bezeichnet oder beurteilt im Hinblick auf eine zu erwartende weitere Gegebenheit, in die es sich unter bekannten Bedingungen („Vergleichen", entsprechende Einstellung der Aufmerksamkeit) jederzeit verwandeln kann. Entsprechendes ist zu sagen, wenn wir die Wendungen gegenüberstellen: „ich nehme einen Inhalt als jetzt gegeben (und nicht zu irgend einer andern Zeit) wahr" und „ich nehme einen Inhalt wahr, der tatsächlich jetzt gegeben ist". Oder ebenso: „ich erlebe einen Inhalt als Inhalt meines Bewußtseins (und nicht eines fremden Bewußtseins)" und „ich erlebe einen Inhalt der tatsächlich Inhalt meines Bewußtseins ist." Die zweiten Wendungen weisen vordeutend auf eine mögliche Gegebenheit hin, die bei der ersten Wendung als tatsächlich gegeben vorausgesetzt ist. Als jetziger Bewußtseinsinhalt ist mir ein Inhalt nur gegeben, indem er sich als unmittelbar gegebener von einer mittelbar gegebenen (vorgestellten) Vergangenheit und Zukunft abhebt — der Gegensatz des unmittelbar und mittelbar Gegebenen wurde

weiter oben erörtert. Ebenso nun freilich, wie jeder Inhalt, um überhaupt gegeben zu sein, sich von einer Umgebung abheben, wie jedes Bewußtsein ein Unterscheiden sein muß, so muß auch jeder gegebene Inhalt für das Bewußtsein anheben zu sein, d. h. sich von einer erlebten Vergangenheit abheben, also „als“ jetzt erlebt sein. Aber dies Jetzt, als dessen Inhalt er erlebt wird, braucht sich nicht von einer Mannigfaltigkeit bestimmt geordneter Zeitmomente abzuheben, und insofern einem zeitlich bestimmbaren Augenblicke anzugehören. Die objektive Zeit, als kontinuierliche Abfolge auf einander folgender Augenblicke, in der jeder einzelne Inhalt zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt, in seiner Zeitbeziehung zu jedem andern Inhalt eindeutig fixiert „existiert“ — diese Zeit mit allen „Erlebnissen“ oder „Wahrnehmungsinhalten“, die sie erfüllen, ist nichts Gegebenes, sondern etwas, das wiederum in die Sphäre der „Dinge“ gehört.

Es ist sinnvoll und möglich, jedem gegebenen Inhalt gegenüber die Aufgabe zu stellen, ihn in seiner zeitlichen Stellung zu bestimmen, genau so wie die Aufgabe sinnvoll ist, eine im Gesichtsfeld gegebene Form mit allen sonstigen im Gesichtsfeld gegebenen Formen zu vergleichen. Die eine wie die andre Aufgabe aber führt in eine unendliche Reihe von weiteren Gegebenheiten hinein, die aus der ersten hervorwachsen, mit ihr in jener früher charakterisierten Weise zur Einheit verbunden. Jeder gegebene Inhalt ist zeitlich fixierbar, d. h. es ist möglich, ihn in seiner zeitlichen Folge oder seinem Voraufgehen in Bezug auf andre Inhalte zu erleben, diese dann ihrerseits auch wieder erinnernd oder erwartend in ihre zeitliche Umgebung hineinzustellen und so einen immer umfassenderen Zeitrahmen um den zu bestimmenden Inhalt zu spannen, der schließlich alle Inhalte des betreffenden Bewußtseinslebens umfassen würde. In Wahrheit bestimmen wir natürlich nie einen Inhalt zeitlich in dieser vollständigen Weise, die vollständige Bestimmung würde auch, wie eben hervorgehoben, zu einer unendlichen Aufgabe führen. Die jederzeitige Möglichkeit aber, in ein Urteil über den betreffenden Inhalt gleichsam übersetzt, als „seiende Eigenschaft“ desselben gefaßt, führt dazu, ein fingiertes Ding an die Stelle des unmittelbaren Erlebnisses zu setzen.

Ein Inhalt kann unmittelbar, er kann aber auch wie wir wissen mittelbar, durch einen Vorstellungsinhalt gegeben sein. Nun kann aber dies mittelbare Gegebensein noch verschiedene

Formen annehmen. Auch jeder vorgestellte Inhalt — nicht das unmittelbar gegebene Vorstellungsbild, sondern der mit ihm gemeinte, erinnerte, phantasierte Inhalt muss in eine wenn auch noch so unbestimmte Umgebung hineingestellt, er muß von dieser Umgebung unterschieden, abgehoben sein. Ferner aber kann dieser Inhalt mit seiner Umgebung erinnert, erwartet oder „eingefühlt“ sein, d. h. er kann als eigne Vergangenheit, eigne Zukunft oder fremdes Bewußtsein vorgestellt sein. Im Erinnerungs-, Erwartungs- und Einfühlungsbild stellen wir einen Inhalt als im eignen vergangenen oder zukünftigen oder im fremden Bewußtseinsleben wirklich vor. Was das heißt, kann nur erlebt, nicht weiter erklärt oder verdeutlicht werden und zwar in der Form des Erinnerungs-, Erwartungs- und Einfühlungsbildes erlebt werden. Wer nie ein Erinnerungsbild erlebt hätte, dem würde auch der Begriff der eignen Vergangenheit und ihrer Wirklichkeit völlig unbekannt sein.

Es ist nun nicht zu leugnen: in Erinnerung, Erwartung und Einfühlung haben wir das Bewußtsein einer Transzendenz, gehen wir über das unmittelbar Gegebene hinaus. Die „Möglichkeit“ dieses Transzendierens ruht auf der Möglichkeit bezw. Tatsächlichkeit eines „mittelbar Gegebenen“. Das aber, was hier vorgestellt und als „wirklich“ vorgestellt wird, ist wiederum ein Bewußtseinsinhalt, der in einer Kette oder einem Strom andrer sich abhebt, ein Inhalt, den wir im bisher bereits erörterten Sinn als Inhalt eines individuellen Bewußtseins bestimmen können. Es gibt eben zwei ganz verschiedene Arten der Transzendenz: die Transzendenz des vorgestellten Bewußtseinsinhalts und die des Dinges, der erstere ist mittelbar gegeben, das letztere nur im vertretenden Symbol gemeint, also fiktiv.

Erinnerung, Erwartung und Einfühlung habe ich an andrer Stelle (in meinen „Principien der Erkenntnislehre“) als unmittelbar erlebte (im Gegensatz zu den sprachlich formulierten) Urteile bezeichnet. Sie sind Urteile, wenn wir Urteil alles nennen, was wahr oder falsch sein, d. h. „mit einem Gegenstand übereinstimmen oder nicht übereinstimmen“ kann. Im Erinnerungs- und Erwartungsbild stelle ich etwas vor — einen Gegenstand — und kann mit Sinn fragen, ob dies Etwas wirklich so war oder sein wird, wie ich es vorstelle. Freilich hebt sich nun aus jenen drei Formen die Erwartung dadurch hervor, daß sie allein (natür-

lich auch nicht in allen, sondern nur in bestimmten Fällen) auf ihre Wahrheit hin geprüft werden kann: ich kann das sich-Erfüllen oder -Enttäuschen einer Erwartung, das Zusammenfallen von Erwartung und Erwartetem (die Identität beider) erleben. Erinnerung und Einfühlung bleiben auf ihre Wahrheit hin nicht prüfbar und insofern einem — jedoch nur theoretischen — Zweifel ausgesetzt.

Alles unmittelbar Gegebene hebt sich ab von einem erinnerten, erwarteten, eingefühlten mittelbar Gegebenen. Es wird eben in diesem sich Abheben oder Unterscheiden zu einem „mir“ und „jetzt“ Gegebenen. Fassen wir andrerseits alles unmittelbar und mittelbar Gegebene zusammen, so erhalten wir als „Gegebenes“ den Inbegriff der Bewußtseinsinhalte verschiedener Bewußtseinsabläufe. Diese Bewußtseinsabläufe und ihre Inhalte sind aber selbst nur erlebbar von einem bestimmten Punkt (einem „Jetzt“) eines bestimmten Bewußtseinslebens aus — von einem unmittelbar gegebenen Icherlebnis aus, für das alle übrigen Inhalte vergangene oder zukünftige Icherlebnisse oder Duerlebnisse sind. Nur in der Centriertheit auf ein Augenblicksich ist das Gegebene faßbar. Anderseits können wir aber jeden vorgestellten Inhalt unter Abstraktion von der ihn repräsentierenden Vorstellung zum Ausgangspunkt, zum Augenblicks-ich machen, dann wird alles andre zu einem von hier aus mittelbar Gegebenen. Das Gegebene teilt mit den Formen des Raumes und der Zeit diese Eigentümlichkeit der Centriertheit (der Centriertheit auf ein unmittelbar Gegebenes, für das alles übrige mittelbar gegeben ist, welches mittelbar Gegebene aber selbst wieder in allen seinen Teilen zum num. Geg. werden kann — wie jeder Zeitpunkt um bestimmt zu werden, der Beziehung auf ein „Jetzt“ bedarf (einen zeitlichen Koordinaten-Anfangspunkt), aber auch selbst zum „Jetzt“ gemacht werden kann). Genauer ist die Centrierung von Raum und Zeit auf einen Koordinaten-Anfangspunkt, auf ein „Hier“ und „Jetzt“, das beliebig verschoben werden kann, ein Stück der Centrierung aller Erfahrungswelt auf ein unmittelbar Gegebenes, auf das gleichfalls beliebig verschiebbare „Augenblicksich“: eben darauf beruht der Nerv der Beweisführung in Kants transzendentaler Ästhetik. Raum und Zeit sind die Formen der Körperwelt, die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Existenz, Raum und Zeit aber haben eine unaufhebbare Beziehung auf jenen Mittelpunkt, der genauer der Standpunkt des erfahrenden Ich ist, also eignet auch der Körper-

welt diese unaufhebbare Beziehung, ist sie nur als Welt möglicher Erfahrung, bezogen auf ein erfahrendes Ich, denkbar. In der hier gegebenen Darstellung nimmt dieser Gedankengang die folgende Form an: Alles Wirkliche ist ein Wirkliches in der Zeit — in einem bestimmten Zeitmoment — jeder Zeitmoment erhält seine Stellung durch seine Vergangenheits- und Zukunftsbeziehungen zu einem „Jetzt“ — „Vergangenes“ und „Zukünftiges“ in Beziehung und Gegensatz zu einem „Jetzt“ bedeutet: in der Weise der Erinnerung und in der Weise der Erwartung mittelbar Gegebenes sich abhebend von einem unmittelbar Gegebenen. (Für ein Bewußtsein, das keine Erinnerung besäße, wäre „Vergangenheit“ ein ebenso sinnleeres Wort, wie das Wort „rot“ für den Farbenblinden).

Vielleicht wendet man nun hiergegen ein: das Gesagte gelte für die unmittelbar erlebte, aber eben nicht für die real existierende Zeit. Ich erlebe einen Gegenstand als vergangen heißt: ich erinnere mich seiner — dagegen: der Gegenstand ist vergangen heißt: ihm kommt diese bestimmte Seinsweise zu, die ich als Grund dafür betrachte, daß ich ihn nur in der Weise des Erinnerns zu erleben vermag, die aber nicht mit jenem Erlebtsein zusammenfällt. Der Einwand kann offenbar erweitert werden: das Reale ist der gedachte Grund des Gegebenen und seiner Zusammenhänge. Die reale rote Farbe, die als Eigenschaft des vor mir liegenden Löschblatts wirklich existiert, ist das dem gesehenen oder gegebenen Farbquale „zu Grunde liegende“, das sich seiner Ähnlichkeit und Verschiedenheit nach zu dem andern realen (den gegebenen Farbquales Grün, Blau usw. zu Grunde liegenden) Farben verhält, wie das gegebene Rot zum gegebenen Blau usw., das überhaupt zu den sonstigen realen Gegenständen in Beziehungen steht, die den Beziehungen der gegebenen Inhalte entsprechen, denen jene Realien zu Grunde liegen. Die „erschlossene“ Welt des Realen wäre danach eine Welt, die in ihrem Quale nicht selbst dem Quale der Welt des Gegebenen ähnlich oder gleich ist, die aber in den Beziehungen ihrer Bestandteile zu einander den Beziehungen der gegebenen Inhalte entspricht und die endlich in dem besonderen Verhältnis des „Grundes“ zum „Gegründeten“ zur Welt des Gegebenen steht.

Hiergegen wäre nun zunächst die Frage zu stellen, was denn das für ein Verhältnis von Grund und Folge sein soll, von dem hier die Rede ist? Für die Worte, die Beziehungen oder Ver-

hältnisse benennen, gilt doch zunächst offenbar dasselbe wie für alle Worte: sie müssen ihren Sinn irgendwie zur Gegebenheit bringen, sonst bleibt das Wort leer. Wo und wann erleben wir denjenigen Zusammenhang von „Grund und ‚Folge', der Reales" und phänonomenal Gegebenes verknüpfen soll (und der natürlich kein Zusammenhang zeitlicher Folge sein kann)? Nun, diese Frage ließe sich vielleicht noch beantworten: Von dem phänomenal gegebenen Wahrnehmungsinhalt erstreckt sich eine nach Erfüllung gleichsam suchende Relation, die wir unmittelbar erleben — das andre Glied dieser Relation freilich kann nicht gegeben, es kann eben nur als Endglied dieser Relation — als „Grund" des Wahrnehmungsinhalts — bestimmt oder gedacht sein. Allein hier entsteht nun eine tiefere Schwierigkeit: Das „Reale" ist selbst realiter Grund der Phänomene, nicht blos phänomenaliter, wir sagen, das Reale sei Grund des Wahrnehmungsphänomens, nicht etwa, es werde als solcher erlebt, das Relationserlebnis ist also nur der im Bewußtsein gegebene Ausgangspunkt, von dem aus wir zur Annahme eines realen Verhältnisses zwischen dem realen Ding und dem Wahrnehmungsphänomen kommen. Damit aber wiederholt sich hier offenbar genau dieselbe Frage wie oben: Was meinen wir mit der real bestehenden Relation, von der uns die phänomenal gegebene Kunde gibt, mit welchem Recht und Sinn sprechen wir von der ersteren? Soll auch hier das Phänomenale — das phänomenale Relationserlebnis — für unser Bewußtsein in einem Realen — einer realen Relation — „gründen"? Dann sind wir offenbar bei einem unendlichen Regreß angelangt.

Und nun noch weiter. Soll der „Grund" der Wahrnehmungsphänomene nicht in einem ewig unbekannten und unbestimmbaren Ding an sich liegen, soll das Reale irgend eine positive Bedeutung für die Erkenntnis, im Besondren die wissenschaftliche Erkenntnis haben, so müssen wir auf die Realen, wie schon hervorgehoben, die Beziehungen übertragen, die zwischen den entsprechenden Phänomenen bestehen, wir müssen sie also als ähnlich, gleich und verschieden, als einheitlich und mannigfaltige Teile in sich schließend etwa betrachten. Es müssen solche Relationsbegriffe auf sie anwendbar sein. Was heißt aber „gleich" und „verschieden"? Es sind offenbar Bewußtseinsphänomene, auf die uns diese Worte zurückweisen, Phänomene, von denen schon andeutungsweise gesprochen wurde: die „Verschiedenheit" zweier Inhalte erleben wir in ihrem sich von einander Abheben im Ganzen eines Bewußtseins-

lebens. Und zwar handelt es sich hier, wie wir wissen, nicht nur um Bewußtseinsinhalte beliebiger Art, wie Farben und Töne, sondern um die Phänomene des Bewußtseins, ohne die kein Bewußtsein vorstellbar ist: alles „Bewußtsein“ ist zugleich ein „Unterscheiden“ „eines“ Inhalts, der zugleich eine „Mannigfaltigkeit“ enthält und seiner Umgebung als mehr oder weniger ähnlich gefunden wird. Ohne diese Relationsphänomene, die zugleich den einzelnen Inhalt in ein Bewußtseinsganzes eingliedern, ist kein Bewußtsein möglich, aber auch jedes Unterscheiden, Zergliedern, Wiedererkennen — alle diese Tatbestände, ohne die die Begriffe der Gleichheit, Verschiedenheit usw. ebenso zu sinnleeren Worten werden, wie der Begriff der Vergangenheit ohne den Tatbestand der Erinnerung — ist nur innerhalb eines Bewußtseinslebens möglich. Jene Relationsphänomene sind Konstituentien, wenn man will „Formen“ eines Bewußtseins überhaupt und damit auch jedes Bewußtseinsinhalts. So wird auch jeder Gegenstand, an den solche Relationsphänomene sich knüpfen, eben damit als „Bewußtseinsinhalt“ in einem Bewußtseinsleben charakterisiert.

Es ist möglich, hier noch einen Schritt weiter zu gehen. Jedes Bewußtsein ist Ichbewußtsein — Bewußtsein eines Ich- und Gegenstandsbewußtsein — Bewußtsein von Gegenständen. Oder jedes Bewußtsein hat eine Ich- und eine Gegenstandsseite, einen subjektiven und einen objektiven Pol. Es ist Gegenstandsbewußtsein, sofern sich in ihm einheitliche, unterschiedliche Gegenstände abzeichnen, Inhalte, die als umschlossene Einheiten einander und der fließenden Bewußtseinseinheit, in der sie sich abheben, „gegenüber stehen,“ es ist Ichbewußtsein, sofern es eben als fließende Einheit mit kontinuierlich wechselnden Phasen, als ein Bewußtseinsleben (bezw. als Phase desselben) erlebt wird. Nun sind es eben die Relationsphänomene, die die „Gegenstände“ zur Abhebung von einander bringen: ohne Verschiedenheits- und Gleichheitserlebnis keine Mannigfaltigkeit von Gegenständen. Aber ohne die verknüpfenden Relationsphänomene würden die Gegenstände sich auch wiederum nicht als Inhalte eines Bewußtseins, als Glieder eines und desselben Bewußtseinslebens darstellen. So sind die Relationserlebnisse zugleich wenn auch in verschiedener Weise, die Konstituentien des Ich- und des Gegenstandsbewußtseins, sie sind Kantisch gesprochen die Formen der „Einheit der transzendentalen Apperzeption“, die sowohl Gegenstands- wie Icheinheit ist. Dasselbe verknüpfende und scheidende Relationsbewußtsein, das die Summe

der Gegenstände, läßt auch das eine sie denkende Ich in unserm Bewußtsein entstehen.

Was bedeutet es nun, wenn wir zwei Inhalten gegenüber nicht nur behaupten, daß an sie sich ein Gleichheits- oder Verschiedenheitsbewußtsein knüpfe, sondern daß sie gleich oder verschieden „seien"? Wir betrachten zwei Farben bei Lampenlicht, die „gleich aussehen". Wir behaupten, daß sie „in Wirklichkeit" nicht gleich, sondern verschieden seien. Es ist klar, daß wir uns in dieser Behauptung auf weitere, zukünftige Vergleiche beziehen, erwartend beziehen und zugleich ist klar, daß diese weiteren Vergleiche in ihrer Gesamtheit nicht mehr den jetzt und hier verglichenen zwei Inhalten, sondern Dingeinheiten und damit auf kontinuierlich sich wandelnden Inhaltsganzen gelten. Diese „Farbe", d. h. das Ding, das ich diese Farbe nenne, sieht in der Dämmerung grau, in der Nacht schwarz, bei Lampenlicht grün und bei Tageslicht blau aus, sie ist realiter blau im Unterschied zu jener anderen Farbe, die auch in der Dämmerung grau, im Dunkeln schwarz und im Lampenlicht grün erscheint. Und ebenso sind diese beiden Farben verschieden — d. h. es werden sich Bedingungen finden lassen, unter denen sie sich dem Vergleich verschieden darstellen, obgleich sie wie Jeder weiß, unter andern Bedingungen gleich erscheinen.

Es ist also zweierlei festzuhalten: Wenn wir von zwei Gegenständen sagen, sie „seien" gleich oder verschieden, so bezieht sich dieses Urteil nicht auf gegebene Inhalte als solche — diese Inhalte können als gleich oder verschieden erlebt werden, aber sie können es nicht sein — sondern auf „Dinge", die als „dieselben" Dinge unter verschiedenen Bedingungen betrachtet werden, also in einer kontinuierlichen Abfolge wechselnder Inhalte sich darstellen können. Diese Dinge selbst als identische Einheiten sind fiktive Gebilde, fingierte Gegenstände, die in unserm Denken oder vielmehr in unserm Sprechen entstehen, indem wir ein einheitliches Wort für die wechselnden Erscheinungen setzen, sofern diese selbst sich wechselseitig vertreten können. „Vertreten" aber bedeutet hier allemal: Vertreten in Bezug auf das Kommende, das Zukünftige, das zu Erwartende, als Anzeichen oder Vorzeichen des Kommenden. Als solches Vorzeichen, in dieser symbolischen Bedeutung des Kommenden sind die Erscheinungen „desselben" Dinges identisch und in dieser Identität bezeichnet sie der Dingname. (Daß dieser Dingname vielfach mit dem Namen der cha-

rakteristischen Erscheinung gleichlautend ist, wie bei den Farbbezeichnungen etwa, bedarf wohl keiner besondren Erklärung). Diese Dinge „sind“ gleich und verschieden, das will sagen: ihre Gleichheit und Verschiedenheit, die wir in unsern Gleichheits- und Verschiedenheitserlebnissen erkennen, verhält sich zu diesen Erlebnissen, wie eben das „Ding“ überall sich zur „Erscheinung“ verhält, sie ist in demselben Sinn eine Fiktion und in demselben Sinn gegründet auf einen Erwartungszusammenhang von Phänomenen, wie das von dem „Ding“ gesagt werden kann. —

Jetzt ist es endlich möglich, die letzte noch übrig bleibende Frage zu beantworten. Alles Erkennen stellt sich die Aufgabe, seinen Gegenstand, die „Welt“, in seiner Gesetzmäßigkeit zu erkennen. Nun ist das Gegebene selbst wesentlich zufällig, unzusammenhängend (unzusammenhängend im Sinn des durch die Wissenschaft gesuchten Funktional- und Kausalzusammenhangs, also abgesehen von dem unmittelbar erlebten Zusammenhang des Bewußtseinslebens, in das alles Gegebene als „Phase“ oder „Gegenstand“ eingebettet ist). Nie wäre es möglich, die gegebenen Inhalte allein in einen geschlossenen Kausalzusammenhang zu bringen. Andrerseits weisen sie unverkennbar hin auf das Bestehen eines solchen Zusammenhangs, der aber im Gegebenen selbst eben nur bruchstückweise sich darstellt, weil die „Welt“ im „Gegebenen“ nur bruchstückweise uns entgegentritt.

Die Argumentation hat etwas Überzeugendes und ist auch in gewisser Weise durchaus richtig. Die Flamme, die ich vor einer Viertelstunde im Ofen sah und die Asche, die ich jetzt in ihm sehe, werden zu Gliedern eines gesetzmäßigen Zusammenhangs erst, indem ich sie durch den Gedanken eines die ganze Zeit hindurch im Ofen brennenden Feuers verknüpfe. Dieses Feuer aber ist eben nicht wahrgenommen, kein Gegebenes, es existierte realiter, ohne gegeben zu sein. Indessen: das was ich hier phantasiemäßig ergänzend hinzufüge, ist gleichwohl ein Inbegriff, eine Kette von Wahrnehmungen, die das zuerst gesehene Feuer und die zuletzt gesehene Asche zum Ganzen einer kontinuierlichen Dingerscheinung ergänzen. Diese Wahrnehmungen sind in derselben Weise als zu erwartende vorgestellt, wie die übrigen Erscheinungen eines Dinges, das von einer Seite gesehen vor uns steht. Jene Wahrnehmungen wären zu erwarten gewesen, wenn wir zur rechten Zeit hingesehen hätten, sie sind noch jetzt zu erwarten, nämlich als Erinnerungsbilder im Bewußtsein eines Andern, der

das Feuer in der Zwischenzeit etwa betrachtete. Genauer hegen wir diese Erwartungen nicht ausdrücklich, aber sie sind impliziert sobald wir das brennende Feuer und die Asche als „dasselbe“, nämlich dasselbe Ding (denselben dinglichen Vorgang) identifizieren. Wir wissen: zwei gegebene Inhalte als Erscheinungen „desselben Dinges“ auf einander beziehen und identifizieren heißt: sie als anzeigende Symbole derselben Inhalte, also als Ausgangspunkt derselben Erwartungen (Erwartungen nach vorwärts und nach rückwärts) sprachlich bezeichnen und identifizieren. So ist also in der Tat die Welt des Gegebenen unzusammenhängend, die des dinglich Realen funktionell und kausal zusammenhängend, ein Zusammenhang, der uns auch tatsächlich durch den fragmentarischen Zusammenhang der gegebenen Wahrnehmnngen nahe gelegt wird, aber dieser Zusammenhang entpuppt sich dann bei genauerem Zusehen doch als ein Zusammenhang von Gegebenem, nämlich erwartetem Gegebenen.

Fordert indessen nicht die Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungsinhalte eine Erklärung? Und kann diese Erklärung nicht nur gefunden werden in der Bedingtheit der Wahrnehmungen durch eine kausal zusammenhängende dinglich reale Welt? Mir scheint die hier vorliegende Frage und Antwort so wenig sinnvoll zu sein, wie die bekannte „Erklärung“, die die Erde auf dem Elefanten, diesen auf der Schildkröte ruhen läßt. Bleiben wir bei der Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungsinhalte nicht stehen, sondern führen sie auf eine Gesetzmäßigkeit der Dinge zurück, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch nach einem weiteren Grunde dieser Gesetzmäßigkeit gefragt werden sollte u. s. f. Allerdings hat es einen guten Sinn, auf die Frage, „warum“ wir an jener Stelle erst einen leuchtenden Schein, dann rauchende Asche sahen, zu antworten: „weil“ dort ein Feuer brannte, das wir sahen. Die Erklärung, die wir hier geben, hat die Bedeutung, daß sie einfach die hier gegebene Wahrnehmungsfolge als Spezialfall eines allgemeinen Gesetzes anspricht. Der Sinn der Behauptung, das Wahrgenommene „sei“ Feuer, ist kein andrer, als der, es sei der Ausgangspunkt dieser und jener gültiger Erwartungen (Erwartungen- nicht Erwartungserlebnisse: der Unterschied wurde weiter oben genannt und begründet), als deren Erfüllung eben auch der leuchtende Schein, wie die rauchende Asche angesehen werden kann. —

Die vorigen kurzen Ausführungen sollten weder die positivistische Erkenntnistheorie beweisen, noch den realistischen Stand-

punkt widerlegen. Sie sollte sich nur gegen die oben angeführten Argumente wenden. Die tiefere Entgegensetzung beider Standpunkte müßte mit der Diskussion des Gegenstandsbegriffs und damit zugleich des Bewußtseins auf beiden Seiten einsetzen. Der Standpunkt, von dem der Positivismus hier gefaßt ist, dürfte klar sein. Er ruht auf der Fassung, die H. Cornelius der Erkenntnistheorie gegeben hat und zugleich auf der Fiktionenlehre H. Vaihingers.

Kant-Gesellschaft.

Bericht über die Generalversammlung der Kant-Gesellschaft am 7. und 8. Juni 1922 in Halle a. S.

Am Mittwoch, den 7. Juni abends, begann die satzungsmäßige, von inländischen und ausländischen Mitgliedern außerordentlich reich besuchte Generalversammlung mit einem zwanglosen Beisammensein im Vereinshaus, Halle, Mittelstraße. —

Die geschäftliche Sitzung fand unter Leitung des Vorstandes, des Geh. Oberreg.-Rates Dr. med. h. c. Meyer, Kurators der Universität Halle-Wittenberg, dann am Donnerstag, den 8. Juni in der Aula der Universität statt. Die einzelnen Punkte der Tagesordnung wurden wie folgt erledigt:

a) Auf Antrag der Geschäftsführer wurde von der Versammlung für die Jahresrechnung 1920 Entlastung erteilt. Sie war in den Kant-Studien Bd. XXVI, Heft 3—4, S. 513—517 vollständig veröffentlicht und nach Prüfung durch das Kuratorium der Universität Halle-Wittenberg vom Verwaltungsausschuß genehmigt worden.

b) Die Jahresrechnung 1921, die ebenfalls schon geprüft und vom Verwaltungsausschuß genehmigt war, wurde nach Verlesung auch von der Versammlung genehmigt; der Geschäftsführung wurde Entlastung erteilt. Sie ist abgedruckt in den Kant-Studien, Band XXVII, Heft 3—4, S. 521—524.

c) Die wechselnden Mitglieder des Verwaltungs-Ausschusses: Stammler, Cassirer, Lehmann, Liebert wurden einstimmig wiedergewählt.

An Stelle des verstorbenen Geh.-Rat Gerhard-Halle wurde der Geh. Med.-Rat Prof. Dr. Abderhalden, o. ö. Professor an der Universität Halle, einstimmig in den Verwaltungsausschuß gewählt.

Sodann wurde auf Antrag des stellv. Geschäftsführers Liebert Priv.-Doz. Dr. Ottomar Wichmann-Halle, der Vorsitzende der Hallenser Ortsgruppe der K.-G., einstimmig in den Verwaltungsausschuß gewählt.

d) Die beiden Geschäftsführer Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. H. Vaihinger-Halle und Prof. Dr. A. Liebert-Berlin, werden einstimmig wiedergewählt.

e) Die Erörterung über eine Erweiterung des Verwaltungsausschusses wurde von der Tagesordnung abgesetzt.

f) Prof. Dr. Liebert berichtete über die Entwicklung der K.G. und der Ortsgruppen:

Die Zahl der Mitglieder der K.G. ist in ständigem, sehr lebhaftem Wachstum begriffen. 1920 waren es 2427, 1921 über 3000 und in diesem

Jahre werden die 4000 überschritten. Bis zum Tage der Generalversammlung sind im Jahre 1922 über 300 neue Jahresmitglieder und 80 neue Förderer eingetreten. So ist die K.G. die größte philosophische Gesellschaft der Welt. Dies dauernde Wachstum der K.G. bezeugt das große, immer noch zunehmende Interesse für die Philosophie. Das zeigt sich auch in der ständig zunehmenden Zahl der Ortsgruppen, über deren Veranstaltungen regelmäßig in den Kant-Studien berichtet wird.

Von besonderer Bedeutung ist in dieser Hinsicht die kürzlich erfolgte Gründung der Landesgruppe Holland. (Vgl. den eingehenden Bericht darüber in den Kant-Studien Band XXVII, Heft 1—2, S. 242—243.)

g) Auf die Veranstaltungen in Erlangen und die Gründung der Akademie für Philosophie auf dem Burgberg in Erlangen wurde hingewiesen.

h) Endlich erfolgte noch eine vorläufige Mitteilung über eine Preisaufgabe, die voraussichtlich im Herbst dieses Jahres ausgeschrieben werden wird: „Personalistische Strömungen in der Philosophie der Gegenwart". Preisstifter ist Herr Prof. Dr. Ph. Kohnstamm von der Universität Amsterdam. Näheres vgl. in diesem Heft S. 532 ff.

Nach einer kurzen Pause begann dann der zweite, von Prof. Liebert geleitete Teil, der die wissenschaftlichen Mitteilungen und Vorträge umfaßte.

i) Als Erstes wurde das Ergebnis der Jubiläums-Preisaufgabe verkündigt: „Der Einfluß Kants und der von ihm ausgehenden idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit (1806—1815)". Von drei eingereichten Arbeiten war eine preisgekrönt worden, deren Verfasser, Studienrat Dr. Wagner-Cöln, anwesend war. Das von den drei Preisrichtern erstattete eingehende Gutachten und die Beschlußfassung über die Zuerteilung des Gesamtpreises an Dr. Wagner sind abgedruckt in diesem Heft der Kant-Studien (Band XXVII, Heft 3—4, S. 524 ff.).

k) Dann erstattete Studienrat Dr. Schmitt-Königsberg im Auftrage der Ortsgruppe Königsberg der Kantgesellschaft Bericht über die Vorbereitungen der Kantstadt zur Feier von Kants zweihundertjährigem Geburtstag im Jahre 1924. Es ist beabsichtigt, die Stoa Kantiana am Dom zu Königsberg, Kants Grabmal, neu herzurichten, sowie in der Universität ein Kantzimmer einzurichten, das Andenken aller Art an Kant aufnehmen soll. Ferner plant die Ortsgruppe Königsberg der K.G. die Herausgabe eines Sammelwerkes: „Kant im Bilde", das eine möglichst vollständige Sammlung aller Bilder von Kant bieten soll. Die Vorarbeiten dazu sind seit einiger Zeit im Gange; die Ortsgruppe Königsberg bittet um allseitige Unterstützung ihres Unternehmens. — (Die Kant-Gesellschaft hat diesen Plan durch Ueberweisung von 10000.— Mk. gefördert.)

l) Nach dieser Einleitung erfolgten dann die wissenschaftlichen Vorträge. Am Vormittag sprachen:

1) Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Ernst Troeltsch-Berlin über: „Die Logik

des historischen Entwicklungsbegriffes". (Der Vortrag ist in dem vorliegenden Heft der Kant-Studien veröffentlicht.)

2) Geh. Med.-Rat Prof. Dr. Theodor Ziehen-Halle: „Zum Begriff und zur Methode der Geschichtsphilosophie". (Dieser Vortrag wird voraussichtlich im ersten Heft des nächsten Jahrganges der Kant-Studien erscheinen.)

An beide Vorträge schloß sich eine äußerst angeregte Aussprache an, bei der Vertreter der verschiedensten philosophischen Richtungen zu Worte kamen.

Vor dem Mittagessen wurde auf der Freitreppe der Universität eine vortrefflich gelungene Gruppenaufnahme gemacht. (Das Bild ist gegen Nachnahme von 50 Mk. zu beziehen von Photograph A. Pieperhoff, Halle, Poststr. 15.)

m) Nach dem gemeinsamen Mittagessen sprachen

1) Prof. Dr. Emil Utitz-Rostock „Zur Grundlegung einer allgemeinen Kunstwissenschaft" und

2) Den Schlußvortrag hielt Graf Hermann-Keyserling-Darmstadt über das Thema: „Der Weg des wahren Fortschritts". Die Ausführungen dieses Vortrages finden sich in größerem Umfange in dem im Herbst erscheinenden Buche des Grafen Keyserling „Schöpferische Erkenntnis".

Damit schloß die eigentliche Tagung.

Am Freitag Vormittag wurde dann noch von einer Anzahl von Teilnehmern ein gemeinsamer Ausflug nach Merseburg unternommen und dort der Dom, das Domkapitel und das Schloß besichtigt. Der Dom, der mit seinen ältesten Teilen bis ins 11. Jahrhundert zurückreicht, ist kunstgeschichtlich recht interessant und birgt viele Schätze. In der Bibliothek des Domkapitels finden sich viele alte Handschriften, u. a. die „Merseburger Zaubersprüche", das älteste althochdeutsche Literaturdenkmal.

Durch Vermittlung von Herrn Prof. Utitz war es dann am Nachmittag noch möglich, die Kunstwerkstätten auf der Unterburg Giebichenstein zu besichtigen, wozu sich noch ein Kreis zusammenfand, der dort viel Schönes und Interessantes zu sehen bekam. —

Damit war die diesjährige Generalversammlung zu Ende.

Wie dieses Mal so wird es hoffentlich auch zur nächsten Generalversammlung gelingen, Privatquartiere in genügender Anzahl zu beschaffen, so daß die Kostenfrage für den einzelnen Teilnehmer eine angenehme Lösung finden kann.

Halle a. S. Kurt Nitzschke.

XVIII. Jahresbericht 1921.

I. Einnahmen.

1.	Jahresbeiträge: 1921 (einschließlich der freiwilligen Erhöhungen)		100390	60
2.	Jahresbeiträge: Nachzahlungen für frühere Jahre		690	00
3.	Zinsen der Kant-Stiftung (durch die Universitätskasse Halle a. S.)		1606	32
4.	Bankzinsen in Halle u. Berlin aus verschiedenen Kontos		2062	15
5.	Einnahmen durch den Verkauf von Veröffentlichungen:			
	a) Ergänzungshefte:	608.50 (vgl. Punkt 35.)		
	b) Vorträge:	749.40		
	c) Neudrucke:	430.40		
	d) Ergänz.-Heft 50 (Adickes):	1236.25		
	e) Teuerungs- und Valutazuschläge:	867.95	3892	50
6.	Zuschuß von Dr. Konrad Wiederhold zur Herstellung seines Ergänzungsheftes 52 (vgl. Punkt 3 der Ausgaben)		9930	00
7.	Zuschuß von Dr. Rudolf Carnap zur Herstellung seines Ergänzungsheftes 56 [1]) (vgl. Punkt 9)		1500	00
8.	Zuschuß von Dr. Karl Mannheim zur Herstellung seines Ergänzungsheftes 57: 1. Rate [1])		3000	00
9.	Beisteuer seitens verschiedener Mitglieder zur Herstellung des Ergänzungsheftes 56 (Carnap); vgl. Punkt 7		900	00
10.	Beisteuer von F. A. Waldmann, Osnabrück für eine beabsichtigte Veröffentlichung von Erich Adickes; wahrscheinlich für „Kant und die Naturwissenschaften“		2000	00
11.	Spende: Universitäts-Bibliothek Basel		118	00
12.	Spende: Dr. Brandt, Hedemora		100	00
13.	Spende: Fred Braun, Zürich		107	00
14.	Spende: Frau Dr. Alma Brunies, Basel		100	00
15.	Spende: Prof. Clay, Bandong		200	00
16.	Spende: Rechtsanwalt Goldberg, Berlin		100	00
17.	Spende: Dr. Felix Groß, Wien		100	00
18.	Spende: Prof. Dr. Joerges, Halle		200	00
19.	Spende: Prof. Dr. Kohnstamm, Amsterdam		350	00
20.	Spende: Prof. Dr. Kuhn, Kopenhagen		200	00
21.	Spende: Magistrat Königsberg i. Pr.		200	00
22.	Spende: Magistrat Königsberg i. Pr.		200	00
	Uebertrag Mk.		127946	57

1) Die Ergänzungshefte 56 (Carnap) und 57 (Mannheim) wurden den Mitgliedern der Kant-Gesellschaft im Laufe des Jahres 1922 zugestellt.

	Uebertrag Mk.	127946	57
23.	Spende: Schaffhausen, Munot-Verein	200	00
24.	Spende: Prof. Nef, St. Gallen	100	00
25.	Spende: Dr. Ninck, Winterthur	100	00
26.	Spende: Prof. Oyama, Freiburg	200	00
27.	Spende: Dr. H. J. Pos, Amsterdam	200	00
28.	Spende: Dr. M. Simmen, Luzern	460	00
29.	Spende: Robert Sostberg, Berlin	100	00
30.	Spende: Prof. Dr. Tumarkin, Bern	200	00
31.	Spende: Dr. Vannérus, Stockholm	100	00
32.	Spende: Prof. Wolff, Basel	100	00
33.	Spenden in geringerer Höhe	1205	90
34.	Einnahmen durch den Verkauf einzelner Veröffentlichungen an verschiedene Mitglieder	1310	50
35.	Einnahmen durch den direkten Verkauf des Ergänzungsheftes 50 (Adickes) (vgl. Punkt 5 d) durch Einzahlung bei der Geschäftsstelle	432	00
36.	Einnahmen durch nachträgliche Gutschrift auf frühere Papierlieferung und für früher bezahlte Verpackung der Papierballen (betrifft die Lieferung des Papiers für die „Kant-Studien")	696	10
37.	Zinsen der Emil Sidler-Preisaufgabe: 2 Jahre (Kapital der Stiftung: 5000 Mk.). Die Preisaufgabe gelangt erst zu einem späteren Termin zur Ausschreibung.	898	75
38.	Beiträge für die Ortsgruppe Berlin	1074	00
39.	Für das Verleihen der Mitgliederliste an verschiedene Verlagsbuchhandlungen	401	00
40.	Spende: Ministerium für Kunst, Wissenschaft und Volksbildung	2000	00
41.	Zinsen vom Fernsprechamt für den Fernsprecher	21	60
42.	Einnahme aus dem Kapital des Fördererfonds; entnommen zur Deckung des Unterschusses und zum Ausgleich zwischen den Einnahmen und Ausgaben des Jahres 1921 [1])	37377	33
	Gesamteinnahmen Mk.	175123	75

1) Nach den Bestimmungen der „Förderer" werden die Mittel des „Fördererfonds" der Geschäftsführung zur Verfügung gestellt zur Ermöglichung der Zwecke der Kant-Gesellschaft; die Geschäftsführung ist verpflichtet, über die Verwendung dem Verwaltungsausschuß und der Allgemeinen Mitglieder-Versammlung Rechenschaft abzulegen. — Die Einrichtung dieses Fördererfonds ist auf Grund eines Berichtes seitens der Geschäftsführung vom Vewaltungsausschuß der Kant-Gesellschaft genehmigt worden (26. Januar 1920). Vgl. Kant-Studien, Band XXV, Heft 1 S. 84 ff. — Ueber die Höhe dieses Fonds und über die demselben zugeführten Beträge wird regelmäßig in den Kant-Studien Bericht erstattet.

Vaihinger. Liebert.

II. Ausgaben.

1.	Honorare an die Mitarbeiter.	8659	65
2.	Kant-Studien; Gesamtherstellungskosten: Papier, Satz, Druck, Umschlag, Broschur	51684	05
3.	Drei Ergänzungshefte: Satz, Druck, Papier, Broschur, Redaktion usw. a) Nr. 52 (Wiederhold) = 9940.90 [1] b) „ 53 (Ewald) = 6978.25 [2] c) „ 54 (Goedeckemeyer) = 12356.00	29275	15
4.	Zwei Vorträge: Satz, Druck, Papier, Broschur, Redaktion usw. a) Nr. 24, 2. Aufl. (Radbruch-Tillich) = 4345.00 b) Nr. 26 (Scholz) = 7587.70	11933	70
5.	Versendungskosten für die Veröffentlichungen der Kant-Gesellschaft (Generalversendung): Kant-Studien; Ergänzungshefte, Vorträge; Porti, Verpackungspappen, Bindfaden, Arbeitslohn	18317	85
6.	Frachtkosten, bes. für den Verkehr usw. mit der Papierfabrik und den Druckereien: Porti für Fracht der Papierballen auf der Eisenbahn an die verschiedenen Druckereien	5158	45
7.	Verschiedene Drucksachen: Neujahrsmitteilungen, verschiedene Prospekte, Werbe- und Auskunftsmaterial, Interessentenformulare, Eintrittskarten zu den Vorträgen, Mitgliedskarten, Postkarten, Mahnbriefe, Satzungen usw.	4712	50
8.	Repräsentationsausgaben und Reisen des stellvertr. Geschäftsführers nach Halle und nach anderen Städten zu Vorträgen in verschiedenen Ortsgruppen, verschiedener Redner zu Vorträgen usw.	2894	45
9.	Beiträge an wissenschaftliche Gesellschaften und Unternehmungen	189	00
10.	Verschiedenes: Zustellungs- und Einziehungsgebühren für die Jahresbeiträge; Gebühren an die Deutsche Bank für die Verwaltung der Gelder; Abonnement auf die Deutsche Literatur-Zeitung; Beschaffung einzelner Zeitschriften und Rezensionsexemplare für die Kant-Studien; Buchbinderarbeiten; Aktenpapier; Briefbogen; Umschläge; Tinte; Federn; Bleistifte; Packmaterial; Bindfaden; Gummistempel; Klammern; Telegramme; Versicherungsmarken für		
	Uebertrag Mk.	132824	80

1) Vgl. Nr. 6 der Einnahmen: Zuschuß des Verfassers: 9930.00 Mk.

2) Laut Jahresbericht 1920, No. 9 der Einnahmen wurden zur Herstellung dieses Ergänzungsheftes von verschiedenen Mitgliedern beigesteuert: 4550.00 Mk. (Diese Summe bereits unter den Einnahmen des Rechnungsjahres 1920 gebucht.)

	Uebertrag Mk.	132824	80
	die Sekretärin; Gebühren für die Ortskrankenkasse; Farbbänder; Veranstaltung der Vorträge; Kontobücher für die Mitgliederlisten; Formulare für die Auslandssendungen; Zahlkarten usw.	4131	25
11.	Lieferung früherer Jahrgänge der Kant-Studien, Ergänzungshefte, Vorträge, Neudrucke an Universitätsseminare und an verschiedene Mitglieder und Bibliotheken	910	90
12.	Zuschüsse für die Ortsgruppen Karlsruhe i. B. Hannover, Stuttgart, Heidelberg	1200	00
13.	Schreibhilfe: a) Vaihinger = 486.00; b) Frischeisen-Köhler = 950.50; c) Liebert = 6419.90	7856	40
14.	Porto-Ausgaben: a) Vaihinger = 264 Nummern = 197.50; b) Frischeisen-Köhler = 321 „ = 261.75; c) Liebert = 15018 „ = 4300.65	4759	90
15.	Fernsprecher	990	50
16.	Entschädigung für den stellv. Geschäftsführer Prof. Liebert	20000	00
17.	Entschädigung für den Assistenten	2450	00
	Gesamtausgaben Mk	175123	75

Zusammenstellung:

Einnahmen . . . . . 175123.75 Mk.
Ausgaben . . . . . 175123.75 „

Siebente (Jubiläums-)Preisaufgabe.

Urteile der Preisrichter.

Die Kant-Gesellschaft hat im Oktober 1913 als Preisaufgabe das Thema gestellt:

„Der Einfluß Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit.“

Nach wiederholter Fristverlängerung sind bis zum endgiltigen Ablieferungstermin, dem 22. April 1921, folgende drei, durch Kennworte bezeichnete Arbeiten eingegangen:

1. „Das Zeitalter kann nur durch den Geist geheilt und gekräftigt werden“. E. M. Arndt, 120 Seiten, Folio, Handschrift.
2. „Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal“. Jean Paul, 179 Seiten Quart, Handschrift.
3. „Zur Form“. 91 Seiten Folio, Maschinenschrift.

Die unterzeichneten Preisrichter stimmen in der Auffassung überein, daß wesentlich neue Zusammenhänge in Bezug auf das Thema nicht mehr

zu entdecken waren, daß aber die Aufgabe, die Fülle quellenmäßig feststehender Einzelzüge zu einem historischen Gemälde zu vereinigen, um so schwieriger war, als dabei die verschiedensten Geistesgebiete durchschritten werden mußten. Auch lag die Gefahr nahe, die Kraft bloß literarischer Einflüsse zu überschätzen, oder alles auf Kant als eine Art Zentralsonne zurückzuführen, während vieles in Wahrheit aus der Aufklärung, der französischen Revolution, dem Physiokratismus usw. abzuleiten ist. Umgekehrt bestätigen die eingegangenen Arbeiten, daß das Ethos großer Denker auch auf solche Zeitgenossen ausstrahlen kann, die in die strenge rationale Begründung ihrer philosophischen Systeme niemals eingedrungen sind.

Die wünschenswerte Verbindung von Quellenforschung, philosophischem Geist und zusammenschauender Darstellungsgabe findet sich in keiner der vorliegenden Abhandlungen. Infolgedessen sind auch gewisse philosophische Hauptpunkte nicht so herausgekommen, wie es der historische Sachverhalt forderte. Man hätte vor allem eine genaue Abgrenzung erwartet, wie groß der Anteil der strengen Kantischen Lehre einerseits, der besonders von Fichte und Schelling ausgehenden spekulativen Philosophie andererseits einzuschätzen ist. Das Kriterium für die über Kant hinausgehenden Lehren hätte sich vermutlich in folgenden drei Hauptpunkten gefunden: in der neuplatonisch gefärbten Ideenlehre, nach der die Ideen metaphysische Weltmächte und nicht bloß Regulative oder Postulate sind; in der Geschichtsphilosophie, die die Vernunft selbst in einen planmäßig bestimmten Entfaltungsprozeß hineinzieht; und endlich in der Konstruktion der Rationalität als einer individuellen Darstellung der ewigen Menschheitsidee unter den Bedingungen der Zeit. Eine ganze Anzahl von Reformen steht auf dem Boden dieser Grundansichten und gehört deshalb mehr in den Einflußbezirk von Fichte als von Kant. Besonders das angeblich orthodoxe Kantianertum von Th. Schön hätte unter diesem Gesichtspunkt nachgeprüft werden müssen. Zusammenhängend sind diese Fragen in keiner der Preisaufgaben behandelt worden. Wohl aber behandelt die zweite die Einzelabhängigkeiten im allgemeinen richtig, während die dritte das Verdienst hat, von der grundsätzlichen Frage auszugehen, in welchem Sinne von einem „Einflußhaben“ auf Geistesformen überhaupt die Rede sein kann.

Im einzelnen sind die Preisrichter zu folgenden Urteilen gelangt:

1. Die erste Arbeit mit dem Motto: „Das Zeitalter ...“ gibt eine angenehm lesbare Darstellung in einer Reihe von Einzelbildern, die die Philosophen, philosophisch beeinflußten Staatsmänner und einige Dichter dieser Reformzeit an uns vorüberziehen läßt. Jedoch mangelt durchgängig eigentliche Quellenforschung, die die Arbeit erst zu einer wissenschaftlichen erheben würde. Dies gilt schon von dem ersten Teil, der sich mit Kant, Schiller und Fichte in recht populärer und zum Teil oberflächlicher Form beschäftigt. Im Abschnitt über die Staatsmänner ist zwar Vollständigkeit der Namen angestrebt, dabei aber mancher herangezogen, der zu dem Geist der preußischen Reform nur in sehr entfernten Beziehungen steht. Die flüchtigen Schlußbemerkungen über die Dichter müßten, wenn man diese überhaupt berücksichtigt, wesentlich vertieft werden, besonders unter Verwertung der inzwischen neu erschienenen Untersuchungen von Ernst Cassirer.

— Als Ganzes hat die Arbeit nur den Wert einer anregenden Uebersicht, nicht aber einer wissenschaftlichen Forschung oder auch nur einer abschließenden gründlichen Verarbeitung fremder Ergebnisse.

2. Wesentlich höher steht die Arbeit mit dem Motto: „Kant ist ... ein ganzes Sonnensystem". Sie beruht auf eigener Quellenbenutzung, die sich allerdings auf gedrucktes Material beschränkt und auch dies nicht erschöpfend heranzieht. Die Darstellung ist so angelegt, daß die Persönlichkeiten der Politiker in den Vordergrund gerückt werden, von Stein, Hardenberg und Altenstein an über Humboldt, Süvern und eine Anzahl mehr in zweiter Linie stehender Männer bis zu den Trägern der Heeresreform. Ihre geistige und politische Individualität wird im allgemeinen zutreffend geschildert; auch Einzelheiten der Verfassungsgeschichte werden sorgfältig berichtet, wobei freilich sehr oft auf Kant und Fichte zurückgeführt wird, was ebenso gut der allgemeinen Zeitatmosphäre oder der ursprünglichen Veranlagung des Betreffenden entstammen kann. Der Hauptmangel der Arbeit liegt darin, daß sie in eine Reihe zusammenhangloser Einzelbilder zerfällt. Sie behandelt den Gegenstand mosaikartig, ohne wirklich durchdringende und beherrschende Gedanken. Schon die Hauptsache: das philosophische Denken der Zeit, gelangt gleichsam nur gelegentlich und nach Personen zerstückt zur Darstellung. Es fehlt aber auch sonst an gestaltender Phantasie und bildgebender Formkraft. Der Verfasser ist sich dieser Mängel selbst bewußt. In einer Vorbemerkung entschuldigt er sie mit Kriegsbehinderungen und Verwundung. Er ist nicht über eine Folge von Einzelabhandlungen hinausgekommen, in der manches sich wiederholt, anderes (z. B. der Abschnitt über Altenstein) zu weitschweifig geraten ist, während wieder anderes (z. B. der abschließende Süvernsche Gesetzentwurf von 1819) ergänzt werden müßte. Zur Drucklegung in der vorliegenden Gestalt können die Beurteiler unter keinen Umständen raten. Ob aber eine wirkliche Formgebung gelingt, bleibt abzuwarten.

3. Die dritte Abhandlung endlich mit dem Kennwort „Zur Form" zeigt das größte spekulative Talent, beschäftigt sich aber leider zu wenig mit dem gestellten Thema. Der Verfasser beginnt mit der allerdings interessanten Vorfrage, was man sich unter dem Einfluß einer Philosophie auf Männer und Zeiten zu denken habe, und gibt im übrigen mehr seinen eigenen philosophischen Standpunkt, als daß er Kant oder Fichte oder gar die Politiker der Reformzeit behandelte. Seine Arbeit hat daher etwas Modern-Expressionistisches. Sie ergeht sich in einer überphilosophischen, sich fortwährend verschränkenden, drehenden und windenden Darstellungsweise, aus der nur das eine greifbar herausspringt, daß Kant als die schlechtweg entscheidende Wendung des deutschen Geisteslebens vergöttert wird. An den historisch gegebenen Zusammenhang des Kantischen Systems hält sich der Verfasser dabei sehr wenig. Er widmet fast zwei Artikel der Arbeit dem Nachweis, daß Kant in seiner apriorischen Freiheitslehre eine neue „Form" für den deutschen Geist geschaffen habe. Sein Verdienst liege ausschließlich in dieser Richtung, also in seiner Metaphysik, nicht in der Kritik der Wissenschaft, die er zu Unrecht damit verkoppelt habe und die bei Hume viel besser geleistet sei. Auch seine Wirkung auf das öffentliche Leben der Zeit stamme allein aus

dem schöpferischen Willen zur Form: „Die Ethik Kants ist eine Anleitung dazu, das Leben in bejahender Form zu leben". — Obgleich nicht geleugnet werden kann, daß sich in diesen Ausführungen mancher starke und fruchtbare Gedanke verbirgt, so vermißt man doch zu sehr die Ehrfurcht vor der historischen Tatsache.

Schon in die Philosophie Kants wird des Verfassers eigener Standpunkt mehr durch Willensentscheidungen hineingedrückt, als daß eine historisch einführende Interpretation auch nur versucht würde. Aber auch sonst werden die Tatsachen in einer Weise vergewaltigt, daß man sich nichts geschichtsfremderes denken kann. Die moderne Meinung, daß man eine Philosophie nicht darstellen, sondern über sie philosophieren solle, wird hier anscheinend auf die Geschichte überhaupt ausgedehnt; offenbar sind dabei jungdeutsche Konstruktionen der Nationalidee stärker maßgebend gewesen als der historische Sinn. Da nun überdies nach einer so umständlichen Einleitung dem Thema selbst, nämlich den Männern der Reformzeit, am Schluß nur etwa zehn Seiten sehr flüchtiger und allgemeiner Bemerkungen gewidmet werden, so kann die ganze Arbeit nicht eigentlich als Erfüllung der Preisaufgabe betrachtet werden. Sie scheidet — trotz der angedeuteten philosophischen Originalität — für die Beurteilung aus, da sie sich grundsätzlich nicht auf den Boden der historischen Forschung stellt. — —

Nach eingehender Erwägung kommen die Preisrichter sonach zu dem Ergebnis, daß zwar keine der Arbeiten die Hoffnungen ganz erfüllt, die zur Themastellung Anlaß gegeben haben. Denn keine gibt ein wirklich abschließendes Bild des Anteiles der Philosophie an der politischen Bewegung der preußischen Reformzeit. Jedoch steht die zweite Arbeit (mit dem Motto: „Kant ... ist ein ganzes Sonnensystem") infolge ihrer fleißigen und sorgfältigen Einzeluntersuchungen so weit vor den anderen voran, daß ihr trotz der hervorgehobenen Einschränkungen der erste Preis im Betrage von 1500 Mark erteilt werden soll.

Die Preisrichter stellen es dabei dem Vorstand der „Kant-Gesellschaft" anheim, wie weit er aus Rücksicht auf den inzwischen erheblich gesunkenen Geldwert den Preis aus den verfügbar bleibenden Summen des zweiten und dritten Preises zu erhöhen geneigt ist.

gez. Lenz. Meinecke. Spranger.

Anmerkung der Geschäftsführung: Als Verfasser der zweiten Arbeit, also als Preisträger ergab sich, wie bereits oben S. 519 mitgeteilt wurde, Herr Studienrat Dr. Wagner in Cöln, dem von dem Vorstand der Kant-Gesellschaft die Summe von 4000 Mk. eingehändigt wurde.

Lebenslauf. (Dr. Wagner.)

Am 27. 1. 78 zu Darmstadt geboren, machte ich Ostern 1896 meine Reifeprüfung an dem Realgymnasium meiner Heimatstadt und studierte dann deutsche, englische, romanische Philologie und Geschichte an den Universitäten Berlin und Gießen. Hier bestand ich S.S. 1900 das Staatsexamen für das höhere Lehramt im Großherzogtum Hessen. Im Winter 1904/5 promovierte ich mit einer germanistischen Arbeit bei Prof. Dr.

Behaghel in Gießen, trat dann aus dem Großh. Hess. Staatsdienst aus und übernahm Ostern 1905 eine Stelle am Schillergymnasium in Köln-Ehrenfeld, die ich zur Zeit noch verwalte. Zu meinen unvergeßlichen Lehrern gehört der nun verstorbene Vertreter der Philosophie in Gießen, Prof. Dr. Siebeck, dessen sämtliche Vorlesungen ich hörte. Er war kein Redner, aber der Gedankengang seiner Vorlesungen kam in so klarer und fein geschliffener Form zum Ausdruck, daß von ihm eine Fülle von Anregungen auf seine Hörer ausging. Er steht mir auch heute noch so lebhaft vor der Seele, daß ich sagen darf, er war es, der mir zuerst und aufs Nachhaltigste eine Brücke zur Philosophie schlug. Diese Beziehung wurde genährt durch meine berufliche Tätigkeit, durch den deutschen Unterricht in Prima, namentlich durch die mehrjährige Ausdeutung von Schillers Gedankenlyrik und vor allem seines Wallenstein. Eine eingehendere Beschäftigung mit Kant, mit Werken von Windelband, Kuno Fischer, Paulsen u. a. war die Folge. Durch den Krieg aus meiner Amtstätigkeit und privaten Beschäftigung herausgerissen, trat ich nach meiner Entlassung aus dem Lazarett, als ich meine berufliche Tätigkeit wieder aufgenommen hatte, 1917 in die Kantgesellschaft ein. Bei der Durchsicht der Kantstudien stieß ich auf das Preisausschreiben, welches mich bestimmte, vorliegende Arbeit in Angriff zu nehmen. In den allerersten Anfängen stehend, wurde ich Ende 1917 wieder eingezogen, sodaß ich erst nach unserm Zusammenbruch fortfahren konnte. Die Verschiebung des Endtermins auf den 20. 4. 21 durch die Geschäftsleitung machte es mir möglich, zu einem vorläufigen Abschluß zu kommen. Bitter schwer war es für mich, neben der beruflichen Tätigkeit noch genügend Zeit zu angestrengter wissenschaftlicher Tätigkeit zu finden. Manchmal wollte der letzte Funken des Muts erlöschen. Der Drang nach Betätigung in rein geistiger Sphäre siegte. Liegt nun auch der Haupterfolg einer derartigen wissenschaftlichen Arbeit in der geistigen Selbstbereicherung, so soll mir die äußere Anerkennung, die ihr durch den Spruch der Preisrichter zuteil geworden ist, ein Ansporn zu weiterer Arbeit sein. Dr. phil. Wilhelm Wagner.

Akademie für Philosophie in Erlangen.

Am Montag, den 12. Juni 1922 wurde die auf dem Burgberg zu Erlangen gelegene und von Dr. Rolf Hoffmann gestiftete Akademie eröffnet. Eine Aufforderung zur Teilnahme an den Eröffnungsfeierlichkeiten in Erlangen waren an die Mitglieder der Kant-Gesellschaft zugleich mit der Einladung zur Teilnahme an der Generalversammlung in Halle ergangen.

Das Programm der Veranstaltungen in Erlangen gestaltete sich wie folgt:

Montag, den 12. Juni 1922.

Nachm. 5 Uhr: 1. Eröffnungsworte: Dr. Rolf Hoffmann. 2. Ansprache: Der Oberbürgermeister von Erlangen, Herr Dr. Klippel. 3. Ansprache: Geh. Reg.-Rat Herr Prof. Dr. Hans Vaihinger-Halle im Namen der Kant-Gesellschaft. 4. Ansprache: Herr Prof. Dr. Paul Hensel-Erlangen, Ehrenvorsitzender der Ortsgruppe Nürnberg-Fürth-Erlangen. — Besichtigung der Akademie.

7 Uhr: Konzert (Kammermusik).
8 Uhr: Bewirtung der Gäste im Park der Akademie (unentgeltlich).

Dienstag, den 13. Juni 1922.

Vormittags: Besichtigung Erlangens: Schloß — Seminargebäude der Universität — Orangerie — Gemäldegalerie — Altes Rathaus — Haus des Volksbildungsbundes — des Instituts für Röntgentiefentherapie (Professor Wintz). Dieses Röntgen-Institut ist das größte der Erde. Bei der Besichtigung hielt Professor Wintz einen eingehenden Vortrag.
Waldspaziergang nach Spardorf und Schloß Marloffstein, wo für Mittagessen Vorsorge getroffen war.
Nachmittags 1/2 5 Uhr: Vortrag des Herrn Prof. Dr. Paul Hensel: „Wilhelm von Humboldt".
6 Uhr: Vortrag des Herrn Prof. Dr. Arthur Liebert: „Die geistige Krisis der Gegenwart".
8 Uhr: Bewirtung der Gäste im Park der Akademie (unentgeltlich).
3/4 9 Uhr: Klavier-Konzert: Winfrid Wolf-Berlin.

☛ Anfragen wegen der Veranstaltungen auf der Akademie und wegen der Akademie sind ausschließlich an Dr. Rolf Hoffmann, Akademie auf dem Burgberg, Erlangen, zu richten.

Ueber die wissenschaftliche Leitung, über die ins Auge gefaßten Pläne und Arbeiten, wie überhaupt über die ganze Einrichtung und Betätigungsform der Akademie können voraussichtlich erst in einem späteren Heft der Kant-Studien genauere Angaben gemacht werden. —

Ortsgruppe Tübingen.

Bericht vom Winter-Semester 1921/22.

Seit dem S.-S. 1921 fanden hier regelmäßig Zusammenkünfte der Mitglieder der allgemeinen Kantgesellschaft statt. Da sich unsre Vortragsabende im W.-S. 1921/22 eines regen Besuches erfreuten und in weiteren Kreisen Beifall fanden, entstand das Bedürfnis nach einem festeren Zusammenschluß. So wurde am 27. Januar 1922 eine Ortsgruppe der Kantgesellschaft in Tübingen gegründet, deren Ehrenvorsitz Herr Prof. E. Adickes übernahm. Die aktive Vorstandschaft führt Herr E. Keller, Repetent am Tübinger Stift.

Der Zweck unsrer Vereinigung ist die gemeinsame Pflege der philosophischen Interessen. Wir nehmen daher außer den Mitgliedern der Kantgesellschaft auch Ortsmitglieder auf. Der Semesterbeitrag ist auf 6 Mk. festgesetzt. Das dankenswerte Entgegenkommen der Stuttgarter Ortsgruppe ermöglicht uns ein engeres Zusammengehen mit der schwäbischen Schwester in der Form, daß wir unsren Mitgliedern beiderseits dieselben Vergünstigungen bei unsren Veranstaltungen gewähren.

Den Eröffnungsvortrag hielt Herr Repetent Keller über das Thema „Spengler als Philosoph". Weitere Vorträge hielten die Herren cand. theol. Hofmann: „Vaihingers Philosophie des Als ob", cand. phil. Spiegel-

berg: „Hegels Geschichtsphilosophie“, Professor Häring jr.: „Der Begriff Intuition in den modernen Geistesströmungen“, Professor Dr. E. Metzger: „Der Neukantianismus in der Rechtsphilosophie“, Dr. phil. Paret: „Das Wesen des Individuellen in der Geschichte“, Stadtpfarrer Lic. G. Faber: „Husserls Phänomenologie und ihre Bedeutung für die Religionsphilosophie“. —

Der Vorstand der Ortsgruppe Tübingen.

Ortsgruppe München.

Im Jahre **1921** sind in der Münchner Ortsgruppe der Kantgesellschaft folgende Vorträge gehalten worden:

Prof. Dr. Emil Wolff, Hamburg, sprach am 3. Januar 1921 über „Hegel und die Philosophie unserer Zeit“.

Professor Dr. I. M. Verweyen, Bonn, sprach am 14. Februar 1921 über „Die Beziehungen der mittelalterlichen und der modernen Erkenntnislehre“.

Professor Dr. E. von Aster, Gießen, sprach am 7. März 1921 über „Idealistische und realistische Philosophie“.

Professor Dr. Erich Becher, München, sprach am 24. Mai 1921 über „Die Führerrolle des Seelischen im Organismus“.

Dr. Friedrich Seifert, München, sprach am 30. Juli 1921 über „Prinzipielle Bemerkungen zur Philosophie des Lebens“.

Professor Dr. Karl Voßler, München, sprach am 21. Juli 1921 über „Poesie und Prosa“.

Professor Dr. Richard Hamann, Marburg, sprach am 28. Oktober 1921 über „Die Kategorie des Künstlerischen“.

Im Jahre **1922** sind in der Münchner Ortsgruppe der Kantgesellschaft folgende Vorträge gehalten worden:

Professor Dr. Janentzky, München, sprach am 20. Februar 1921 über „Mystik und Rationalismus“.

Geheimrat Professor Dr. von Beling, München, sprach am 9. Mai 1922 über „Rechtswirklichkeit und Rechtsideal“.

Dr. Alfred Baeumler, München, sprach am 26. Juni 1922 über „Hegel und Kierkegaard“.

Dr. Felix Noeggerath, München, sprach am 22. Juli über „Probleme des Relativismus in den exakten Wissenschaften“.

Ortsgruppe Heidelberg 1922/23.

I. Diskussionsabende über „Hauptrichtungen der Geschichtsphilosophie“.

2. November 1922: Einleitungsvortrag von Dr. Rothacker.
7. Dezember 1922: Augustin, Dr. Salin.
11. Januar 1923: Montesquieu und Rousseau, Dr. Bosch.
1. Februar 1923: Kant, Prof. Ernst Hoffmann.
15. Februar 1923: Der deutsche Idealismus, Dr. Glockner.

---

26. April 1923:	Marx und Comte, Dr. Kraus.
17. Mai 1923:	Die Fachhistorie (Droysen und seine Schule), Dr. Rothacker.
7. Juni 1923:	Diskussionsabend über Spengler.
5. Juli 1923:	Das historische Verstehen (Simmel, Max, Weber Troeltsch, Spranger und Scheler), Dr. Mannheim

II. Öffentliche Vorträge.

In Aussicht genommen sind Vorträge von den Professoren Liebert, Joël, Ungerer und Hensel. Dieselben werden durch Anschläge besonders bekanntgegeben. Die Geschäftsleitung.

NB. Die Diskussionsabende finden abends 8 Uhr c. t. im Hörsaal des geographischen Instituts (Seminariengebäude) statt. — Anfragen und Anmeldungen an den Schriftführer stud. phil. Herrmann, Bergstr. 114.

Ortsgruppe Erlangen-Nürnberg-Fürth.

Ab Montag, den 7. August 1922 um 7¼ abends hält Professor Dr. Paul Hensel-Erlangen eine Woche lang täglich um dieselbe Zeit in der Akademie auf dem Burgberg eine Vorlesung:

„Einführung in die Kantische Philosophie".

Für Mitglieder frei. Nichtmitglieder, die eingeführt werden können, zahlen 50 Mk. für den Kurs.

Der Vorstand der Ortsgruppe.

Anmeldungen zu dieser Ortsgruppe sind zu richten an Dr. Rolf Hoffmann, Erlangen, Akademie auf dem Burgberg.

Preisänderung.

In unseren Allgemeinen Mitteilungen in den „Kant-Studien", Band XXVII, Heft 1—2 Seite 250 war angegeben, daß der Verlag von Felix Meiner, Leipzig das Heft 4 des 2. Bandes der „Annalen der Philosophie" auf Wunsch den Mitgliedern der Kant-Gesellschaft zu dem Vorzugspreis von 5.— Mk. statt eines Ladenpreises von 8.— Mk. zustellt.

Wie uns die Verlagsbuchhandlung jetzt mitteilt, kostet das Heft nunmehr regulär im Buchhandel 40.— Mk. Der Verlag will aber den Mitgliedern der Kant-Gesellschaft das Heft zu einem Vorzugspreis von 20 Mk. zustellen (der Geldentwertung entsprechend). Interessenten wollen sich gef. nicht an die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft, sondern direkt an den Verlag von Felix Meiner, Leipzig, Kurzestr. 8 wenden.

Das Heft enthält unter anderm eine Reihe von Aufsätzen über die „Philosophie des Als Ob" von Hans Vaihinger, so den Vortrag von Professor Julius Schultz: „Die Fiktion vom Universum als Maschine und die Korrelation des Geschehens" und eine Arbeit von Geheimrat Vaihinger: „Ist die Philosophie des Als Ob Skeptizismus?"

Zehntes Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft.

Thema:

Personalismus und Idealismus als Grundtypen der Weltanschauung,

erläutert und beurteilt an den gegenwärtigen Versuchen einer personalistischen Philosophie.

Preise:

1. Preis: 9000.— Mk.
2. Preis: 6000.— Mk.
} **Gerechnet u. eingezahlt an die Kasse der Kant-Gesellschaft zu einem Dollarstand von 250 Mk.**

Die Preise werden bei der Auszahlung eventuell dem dann gültigen Dollarstand entsprechend erhöht.

Erläuterung.

Es lassen sich zwei Typen der Weltanschauung danach unterscheiden ob das Gültige in der Form des Allgemeinen, Abstrakten (der absoluten Vernunft, der Idee, des Gesetzes) oder in der Form einmaliger, konkreter Ganzheiten (Personen, Persönlichkeiten) gefaßt wird. Man kann jenen als den idealistischen, diesen als den personalistischen Typus bezeichnen.

In der Geschichte des philosophischen Denkens ist bis jetzt der erste Typus weitaus am stärksten vertreten worden. Wohl finden sich bei Aristoteles und Leibniz, in neuerer Zeit bei Eduard von Hartmann, Lotze, Nietzsche, sowie an einzelnen Stellen idealistischer Systeme (z. B. in Kants Lehre von der sittlichen Persönlichkeit) Ansätze zum Personalismus. Die eigentliche Vertretung dieser Ueberzeugung wurde aber bisher meist dem naiven Personalismus überlassen, wie er sich, abseits von der Philosophie, in Mythus, Religion, Kunst, tätigem Leben äußert. Erst in unserer Zeit hat sich die Philosophie die Aufgabe gesetzt, personalistische Ueberzeugungen mit den Hilfsmitteln systematischer und kritischer Methodik zu durchdenken. Hierbei haben sich eigenartige Beziehungen positiver und negativer Art zu den Kategorien des abstrakten Idealismus herausgebildet. Diese Beziehungen zu untersuchen, soll die Aufgabe der Preisschrift sein.

Hierfür ist es nicht erwünscht, daß die Gedankengänge der idealistischen Systeme, die ja bereits in aller Gründlichkeit philosophisch durchgearbeitet

sind, nochmals ausführlich behandelt werden. Vielmehr sind die personalistischen Ansätze und Systemversuche unserer Zeit zum Mittelpunkt der Arbeit zu machen. Von diesem Mittelpunkt aus soll der Bearbeiter die genannten Beziehungen zum Idealismus darlegen und zu ihnen kritisch Stellung nehmen.

Es wird vorausgesetzt, daß die der eigentlichen Philosophie angehörigen Ansätze zu einem Personalismus, wie sie etwa in der Diltheyschen, in der südwestdeutschen Schule, bei Eucken, Simmel, Troeltsch, in der Ethik Schelers zu finden sind, dann besonders der Ausbau der Idee des Personalismus in dem metaphysischen System William Sterns berücksichtigt werden. Weiterhin ist den Bearbeitern die Heranziehung verwandter Gedankengänge aus der nichtdeutschen Philosophie freigestellt. Ebenso ist es ihnen überlassen, in welchem Umfange sie analoge Gedanken in den Spezialwissenschaften (z. B. die vitalistische Hypothese in der Biologie, das Gestaltsprinzip in der Psychologie, die verstehende Methode in der Geschichtsschreibung, den Begriff der juristischen Persönlichkeit in der Rechtswissenschaft usw.) einbeziehen wollen. —

Dies sind im großen und ganzen die Richtlinien, die für die Bearbeitung des Themas maßgebend sind. Sie bezeichnen aber nur den allgemeinen Rahmen, innerhalb dessen nun die freie Gestaltung der Darlegungen erfolgen wird.

Für die Bewerbung an diesem Preisausschreiben gelten folgende Bestimmungen:

1. Die Bewerbungsschriften sind an das „Kuratorium der Universität Halle a. S.“ einzusenden.
2. Die Ablieferungsfrist läuft bis zum 1. April 1925. Die Preisverkündigung findet möglichst in der darauf folgenden Generalversammlung, spätestens bis Pfingsten 1926 statt.
3. Jede Arbeit ist mit einem Kennwort zu versehen. Name und Anschrift des Verfassers dürfen nur in geschlossenem Umschlag beigefügt werden, das mit dem gleichen Kennwort zu überschreiben ist.
4. Nur deutlich hergestellte Manuskripte werden berücksichtigt. Jeder Arbeit ist ein Verzeichnis der benutzten Literatur, sowie eine recht genaue Inhaltsangabe beizufügen.
5. Die Blätter des Manuskripts müssen mit Seitenzahlen und mit Rand versehen sein. Nur die Vorderseite der Blätter soll beschrieben werden. Das Manuskript kann aus losen Blättern in einer mit Bändern versehenen Mappe bestehen. Herstellung der Bewerbungsschriften durch Schreibmaschine ist sehr erwünscht.
6. Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache abgefaßt sein.
7. Preisrichter sind:
   Prof. Dr. William Stern-Hamburg
   Prof. Dr. Karl Jaspers-Heidelberg
   Prof. Dr. Theodor Litt-Leipzig.
8. Der erste Preis beträgt $^3/_5$, der zweite $^2/_5$ der ausgesetzten Summe. Entsprechen jedoch die eingelaufenen Arbeiten in ihrem wissenschaftlichen Wert nicht diesem Verhältnis, so können die Preisrichter nach freiem Ermessen Preise in einer anderen Abmessung

austeilen oder eventuell die Gesamtsumme einer einzigen, besonders wertvollen Arbeit zuweisen. Ist keine der eingelaufenen Arbeiten eines Preises würdig, so fällt die Summe an die Kant-Gesellschaft und zwar an den „Fördererfonds“ derselben zur freien Verfügung für die Zwecke der Gesellschaft. Die Entscheidung über die Verwendung der Summe steht dann der Geschäftsführung zu. Die Kant-Gesellschaft behält sich vor, falls dazu Mittel vorhanden sind oder zusammengebracht werden können, nach Vorschlag der Preisrichter die Preise zu erhöhen und ev. noch weitere Preise hinzuzufügen. Die Preisrichter haben auch das Recht, solchen Arbeiten, denen zwar kein Preis zuerkannt werden kann, die aber doch eine Auszeichnung ihrer bes. Vorzüge wegen verdienen, eine „Ehrenvolle Erwähnung“ zuzuerkennen und sie dadurch auszuzeichnen.

9. Zurückziehung einer eingelieferten Bewerbungsschrift ist nicht gestattet.
10. Das Urteil wird in den „Kant-Studien“ und in den größeren Tageszeitungen des deutschsprachigen Gebietes veröffentlicht.
11. Die Leitung der „Kant-Studien“ ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift (oder in den zugehörigen „Ergänzungsheften“) abzudrucken. Macht sie von diesem Recht keinen Gebrauch, so bleiben die preisgekrönten Arbeiten Eigentum ihrer Verfasser. Doch sind dieselben verpflichtet, ihre Arbeiten bei einer Veröffentlichung als von der Kant-Gesellschaft preisgekrönt zu bezeichnen. Das gilt auch für diejenigen Arbeiten, die eine „ehrenvolle Erwähnung“ gefunden haben.
12. Nichtgekrönte Arbeiten werden durch die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft dem zurückgegeben, der sich als Verfasser nach dem Urteil der genannten Stelle genügend ausweist. Die Namen der betr. Verfasser werden nur der Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft bekannt, welche verpflichtet ist, die betr. Namen geheimzuhalten. Will ein Verfasser ganz unbekannt bleiben, so kann er seiner Arbeit einen mit demselben Kennwort versehenen zweiten verschlossenen Umschlag hinzufügen, in welchem eine Deckadresse angegeben ist, an die das Manuskript zurückgesendet werden soll, „für den Fall der Nichtprämiierung“, wie auf diesem Umschlag ausdrücklich zu bemerken ist. Nicht zurückgeforderte Arbeiten werden samt dem zugehörigen ungeöffneten Umschlag nach dem 1. April 1927 vernichtet.

Halle und Berlin, im September 1922.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft.

Prof. Dr. H. Vaihinger. Prof. Dr. Arthur Liebert.

Abzüge dieses Preisausschreibens versendet auf Wunsch im Auftrag der Kant-Gesellschaft unentgeltlich der stellvertretende Geschäftsführer Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.

An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft.

Betrifft Nachzahlung zum Jahresbeitrag 1922.

Als zu Beginn dieses Jahres den Mitgliedern der Kant-Gesellschaft die Mitgliedskarte für 1922 nebst dem Ersuchen um **freiwillige** Erhöhung des Jahresbeitrages zugestellt wurde, glaubte die Geschäftsführung angesichts der damaligen Wirtschaftslage die Heraufsetzung des Beitrages auf 50 Mk. als ausreichend vorschlagen zu können.

Die in der Zwischenzeit eingetretene gewaltige Entwertung der Mark auf der einen Seite und die ununterbrochene Steigerung der Ausgaben für die Herstellung und Versendung unserer Veröffentlichungen auf der anderen, veranlaßt nun die Geschäftsführung zu der **dringenden** Bitte an die Mitglieder, noch einen kleinen Betrag von etwa 30—40 Mk. nachzuzahlen. Wir benötigen eine solche Nachzahlung um so mehr, als die Postverwaltung eine erneute, sehr erhebliche Erhöhung des Portos, abgesehen von der am 1. Juli eingetretenen, wahrscheinlich zum 1. Oktober ins Auge gefaßt hat.

Wir bitten, diese Einzahlung mittels Zahlkarte wie folgt vorzunehmen: An die Deutsche Bank, Depositenkasse W, Berlin W. 15 Uhlandstr. 57, Postscheckkonto 1023, Konto Kant-Gesellschaft. Auf der Rückseite des Zahlkartenabschnitts die Angabe: Nachzahlung. Alle Angaben in recht deutlicher Schrift. Die ausländischen Mitglieder wollen die Nachzahlung in einer größeren Höhe vornehmen, am besten durch Scheck oder Postanweisung an den mitunterzeichneten Liebert.

Die Geschäftsführung:
Vaihinger. Liebert.

P.S. Weitere freiwillige Gaben sind hochwillkommen, weil hochnotwendig. Der buchhändlerische Wert unserer Jahresveröffentlichungen beträgt nach den jetzigen Ladenpreisen mindestens 300 Mk.

Kant-Gesellschaft.

Neuangemeldete Jahresmitglieder für 1922.

II. Ergänzungsliste: Juni—September.

A.

Prof. Dr. Emil Abderhalden, o. ö. Prof. a. d. Univ. Halle, Halle a. Saale, Kaiserplatz 5.
Dr. Wilhelm Ahlmann, Kiel, Niemannsweg 102.
Prof. Dr. Antonio Aliotta, ordinario di Filosofia teoretica R. Universität Neapel, Italien.
Anton, Kiel, Körnerstr. 9.

B.

Prof. Dr. Ferdinand Bährens, Köln, Deutscher Ring 82.
stud. phil. G. Barang, Berlin W. 50, Passauerstr. 15 III.
Frau Hedwig Beckh, Konstanz, Hofhalde 1.
Dr. Bruno Berneis, Nürnberg, Lindenaststr. 19.
Schwester Rose Bernstein, Eckernförderstr. 4.
Musikdirektor Bienert, Konstanz, Gartenstr. 19.
H. Heinrich Birner, Wien XIII, Hütteldorferstr. 118.
Studienassessor Heinrich Bittner, Breslau IX, Hirschstr. 43.
Rektor Block, Hannover, Sextrostr. 14.
Geheimer Hofrat Direktor Dr. Blum, Baden-Baden.
Prof. Dr. Otto Blumenthal, Prof. a. d. Technischen Hochschule, Aachen, Rütscherstr. 38.
cand. phil. Kurt Bona, Berlin NW., 87, Sickingerstr. 8 III.
Frau H. Bormann, Magdeburg, Goethestr. 14.
Pfarrer Boesel, Krevese, Krs. Osterburg.
Dr. Bouma, Berlin W. 30, Lindauerstr. 4—5 bei Prof. Biltz.
Dr. H. Brandt, Aachen.
stud. phil. Hellmut Braun, Berlin W. 15, Düsseldorferstr. 19—20.
Dr. Brauns, Pattensen i. Hannover.
Dr. Brückner, Crawinkel bei Ohrdruf i. Thür.
stud. phil. Fritz Brunner, Berlin-Lichterfelde, Dürerstr. 26.
Geh.-Rat Prof. Dr. Adolf Busse, Berlin SW. 11, Kleinbeerenstr. 2.

C.

Hugo Cahn, Gelsenkirchen, Bochumerstr. 44.
Dr. med. Adolf W. Calm, Hannover, Warmbücherstr. 24.
Giovanni Maria De Caria, Palermo 16, Italien, Via Siracusa 16.
Geh. Reg.-Rat M. Conrad, Charlottenburg, Luisenplatz 4.
Prof. Dr. Aurelio Covotti, ord. Prof. a. d. Universität Neapel, Ariano di Puglia, Italien.
Prof. Dr. Benedetto Croce, Neapel, Italien, Trinità Maggiore 12.

D.

Dr. med. Bruno Deckert, Wörlitz in Anhalt.
cand. rer. pol. Bruno Deppe, Hamburg 30, Neumünsterstr. 22.
Studienrätin Anna Dernehl, Halle a. Saale, Yorkstr. 73 III.
Dr. med. Dohrendorff, Uelzen, Hanover, Veersserstr. 20.
Lehrer Otto Donath, Gohrau i. A. Post Wörlitz, Krs. Dessau.
Dr. E. Dornfeld, Köln, Humboldtstr. 42.

E.

cand. med. Alfred Ebel, Wien IV, Alserstr. 25.
Adolf Eberbach, Bern, Schweiz, Dapplesweg 15.
cand. sc. pol. Walter Ebert, Kiel, Feldstr. 13.
Sekretär Wilhelm Eckhardt, Halle a. S., Huttenstr. 96.
Bankier Heinrich Emden, Frankfurt a. Main, Im Trutz 42.
Dr. Engel, Berlin W. 8, Budapesterstr. 21.
Dr. Gerhard Erdsick, Berlin W. 30, Heilbronnerstr. 22.
J. F. van Essen, Zandvoort bei Amsterdam, Holland, Boulevard Farange 22.

F.

Kapellmeister E. Faust, Falkenstein i. Vogtl., Kaiser Wilhelmstr. 16.
Geh.-Rat Prof. Dr. Finger, o. ö. Prof. a. d. Univ. Halle a. Saale, Reichardtstr. 2.
Elisabeth Franck, Magdeburg, Schenckendorfstr. 16.
Dr. Freund, Halle a. Saale, Blumenstr. 19.
cand. phil. Theodor Frey, Dorpat, Estland, Karlowstr. 47.

G.

Dr. Gadamer, Marburg a. d. Lahn, Marbacherweg 15.
Dr. Ettore La Gatta, Priv.-Doz. a. d. Univ. Rom, Italien, Via Nazionale 89
Fräulein Lotti Gauss, Halle a. Saale, Reichardtstr. 15 bei Geh.-Rat Vaihinger.
Dr. Francesco di Gennaro, Advokat, Neapel, Italien, Via Kernbaker 53, Vomero.
Dr. Max Gerber, Charlottenburg, Kantstr. 34.
Dr. Gerhards, Aachen, Preußweg 99.
cand. jur. Lutz Gielhammer, Berlin NW. 60, Alsenstr. 7.
Graf W. von Görtz, Wrisbergholzen, Krs. Ahlfeld.
Werner Gottschalk, Berlin-Steglitz, Forststr. 54.
Obersteuersekretär Friedrich Gottsmann, Erlangen, Neuestr. 16.
Rosa Grab, Wien VII, Kaiserstr. 83.
Rudolf Gröber, Hohndorf, Bezirk Chemnitz, Rödlitzerstr. 13.
Regisseur Dr. Edgar Groß, Halle a. Saale, Staudestr. 7.
Lehramtspraktikant Karl Güntert, Villingen, Schwarzwald, Marbacherstr. 6.
stud. ing. Erwin Gürke, Wien III, Fasang 49—26.
Dr. Wilhelm Grebe, Fechenheim bei Frankfurt a. Main.
cand. phil. Horst Grüneberg, Berlin W. 30, Neue Winterfeldstr. 7.
Professor Dr. Ernst Grünfeld, Halle a. Saale, Lafontainestr. 23.
Prof. Dr. Augusto Guzzo, Neapel, Italien, Via Carlo de Cesare 53.

H.

Obersteiger Otto Haase, Halle a. Saale, Huttenstr. 96.
stud. phil. Walter Hahne, Wansdorf bei Nauen.
Studienrat Dr. R. Hanewald, Magdeburg, Pappelallee 18.
Studienrat G. Hartung, Hannover, Gneisenaustr. 3.
Lehrerin Hedwig Hecker, Burg bei Magdeburg, Kaiser Wilhelmstr. 28.
Bibliothekar Dr. Heimes, Paderborn, Leostr. 21.
Superintendent J. Hellwig, Halle a. Saale.
Dr. Adolf Herfs, Köln a. Rh., Jülicherstr. 21.
Dr. Max Herre, Falkenstein i. V., Hotel Pohland.
Dr. Herz, Berlin-Wilmersdorf, Brandenburgischestr. 37.
stud. jur. Walther Heß, Höchst am Main, Kleine Brüningstr. 2.

Studienrat Hesselmann, Eilenburg, Wilhelmstr. 11.
Prof. Dr. Georg Heymans, o. ö. Professor an der Universität Groningen, Holland.
Walther Heyn, Berlin N. 31, Wattstr. 10, bei Sperling.
Regierungsbaumeister Felix Hirschberg, Berlin-Charlottenburg, Lohmeyerstr. 23.
Direktor Siegfried Hirschberg, Berlin-Wilmersdorf, Helmstedterstr. 12.
Dr. med. Georg Hirschfeld, Halle a. Saale, Lindenstr. 48.
Ilse Hoffmeister, Magdeburg, Fürstenufer 16.
Redakteur Paul Hopfer, Burg bei Magdeburg, Zerbsterstr. 28.
cand. phil. Max Horkhenner, Cronberg, Taunus, Hauptstr. 3.
Studienrat Dr. Max Horn, Neuhaldensleben, Bez. Magdeburg, Bülstringerstr. 16.
Fräulein Hörtig, Konstanz, Brauneggerstr. 70.
Frau Franziska Hundel, Düsseldorf, Karolingerstr. 73.

J.

Professor Dr. W. Jellinek, Kiel, Esmarchstr. 59.
Frau Annnie Joachim, Berlin, Hitzigstr. 9, bei Heilbut.
Dr. Ernst Jörin, Bezirkslehrer, Lenzburg, Kanton Aargau, Schweiz.
Bernhard Juretschke, Regensbrrg, Beraiterweg 2.
Johannes Junge, Schriftleiter u. Buchdruckereibesitzer, Erlangen.

K.

Lehrer Heinrich Kamien, Berlin-Friedenau, Bornstr. 15.
Herr Kampmann i. Fa. Kampmann & Schnabel, Prien am Chiemsee, Oberbayern.
Ella Kappenbusch, Jena, Kaiserin Augustastr. 16.
Prof. Dr. von Karman, Aachen, Technische Hochschule.
Frau Dr. Kaufmann, Braunschweig, Goßlarstr. 31, Pfarramt St. Jacobi.
Dr. Hans von Keitz, Magdeburg.
Prof. Dr. Edmund Kern, Freiburg i. Br., Bürgerwehrstr. 15.
Max Klein, Berlin NO. 43, Am Friedrichshain 26 II.
Richard Kleiß, Berlin SW. 61, Tempelhofer Ufer 1 bei Frau Justizrat Benedict.
Oberlehrer W. Kloot jr., Rotterdam, Holland, Oudedijk 68a.
Dr. Knabe, Elberfeld, Handelskammer.
Lehrerin Hanni Knauer, Burg bei Magdeburg, Berlinerstr. 42.
Prof. Paul Knauer, Künzelsau i. Wttmbg.
Rektor Fr. Kohlhase, Magdeburg-S., Staßfurterstr. 16.
cand. theol. Walter Kohlschmidt, Frankfurt a. Main, Tiergarten 6.
Will Kord-Ruwisch, Charlottenburg 2, Knesebeckstr. 20, bei Pluentsch.
Dr. F. W. A. Korff jr., Heemstede, Holland.
Stadtrat Johannes Korn, Berlin SW., Halleschestr. 22.
Studienassessor Waldemar Koschinski, Berlin N. 20, Badstr. 9 III.
Maria Kratz, Wandsbeck i. Holstein, Löwenstr. 3a.
cand. phil. Max Kreuzberger, Beuthen O./S., p. Adr. Adolf Kreuzberger.
Studienrat Dr. Krippendorf, Plauen i. V., Pestalozzistr. 70 I.
Theodor Krische, Universitätsbuchhandlung, Erlangen, Hauptstr. 33.
stud. rer. pol. Wilhelm Krompfardt, Kiel, Blücherplatz 4.
cand. phil. Martin Kruse, Leipzig, Sophienstr. 30.
Staatsanwalt Krusinger, Düsseldorf, Grunerstr. 36.
Jürgen Kuczynski, Berlin-Schlachtensee, Terrassenstr. 17.
Dr. phil. Walter Kurenbach, Naumburg a. Saale, Schönburgerstr. 3.
Frau Dr. Olga Kuttner, Staad bei Konstanz a. B.

L.

Else Lange, Koblenz a. Rh., Kasinostr. 2.
Studienrat Edmund Lantz, Saarbrücken, Feldmannstr. 38.
stud. phil. Otto Lehmann, Königsberg i. Pr., Vorder Roßgarten 63.
Studienrat Karl Leonhardt, Leipzig-Gohlis, Blumenstr. 51.
Fritz Lepke, Hagen i. Westf., Südstr. 1.
cand. jur. H. Liebau, Hannover, Marschnerstr. 20.
Rechtsanwalt Dr. Julius Lippmann, Hamburg 39, Leinpfad 4.

cand. phil. Hermann Loeb, Cöln, Kleingedankstr. 4.
Dipl.-Ing. Eduard Lohmann, Braunschweig, Gauß-Str. 28.
Prof. D. Dr. Ernst Lohmeyer, Breslau 18, Lohensteinerstr. 9.
Prof. Dr. Heinrich Loewe, Berlin NW. 52, Flemmingstr. 12.

M.

Rudolf Freiherr von Maltzahn, Halle a. Saale, Kaiserstr. 5.
Lehrer Gustav Mangold, Mannheim-Neckarau, Friedhofstr. 15.
Geh. Justizrat Prof. Dr. A. Manigk, Breslau 18, Kleinburgstr. 28.
Professor Julius Maerker, Konstanz, Brauneggerstr. 32.
Pfarrer P. Marti, Innerskirchen, Pfarramt, Berner Oberland, Schweiz.
stud. jur. Valo May, Erlangen, Postschließfach 6.
stud, theol. Meinicke, Berlin NW. 6, Charitéstr. 2.
Hermann Meyer, Batavia auf Java, holl. Indien, Weltevreden, Salembaplein 7.
Polizeirat Meyer, Hannover, Drostestr. 6.
Dr. Walter Misch, Berlin-Wilmersdorf, Trautenaustr. 16.
Dr. Walter Miethke, Elsterwerda.
Realschullehrer Arnulf Molitor, Perchtoldsdorf bei Wien, Leonhardsberggasse 376.
stud. phil. Otto Monsheimer, Frankfurt a. Main, Schneckenhofstr. 9.
Dr. rer. pol. Moraht, Berlin-Wilmersdorf, Rüdesheimerplatz 9.
Studienrat Möricke, Magdeburg, Regierungsstr. 4—6.
Alfred Moerstede, Düsseldorf, Helmholtstr. 14.
Willy Moser, Berlin N. 54, Zehdenickerstr. 13.
Kurt Müller, Ragnit, Seminar.
Lehrer Richard Müller, Spandau, Schönwalderstr. 10.
Lehrer Karl Münchmeyer, Magdeburg-Buckau, Schönebeckerstr. im Hause der Post.

N.

Ministerialrat Dr. Namslau, Potsdam, Birkenstr. 1.
Dr. Ernst Nathan, Nowawes, Wilhelmstr. 29.
cand. theol. Fritz Neifer, Hunspach bei Weißenburg, Elsaß, Frankreich.
Dr. F. Neumark, Groß-Flottbeck bei Hamburg, Lindenstr. 7.
stud. phil. Fritz Neunhoeffer, Marburg, Lahn, Universitätsstr. 48.
Ing. C. G. Noack, Halle a. Saale, Martinstr. 26.
Lotte Noetzel, Oldenburg i. O., Kastanienallee 23.

O.

Regierungsrat von Oppen, Düsseldorf, Tempelforterstr. 22.
stud. phil. Hans Oppenheimer, Freiburg i. Br., Ludwigstr. 5.
Direktor M. Oppenheimer, Berlin W. 56, Schinkelplatz 1—4, Bank für Handel und Industrie.
Dr. Maria Ortiz, Neapel, Italien, Salita Arendla 9, Villa Garzille.
Ferdinand Ostertag, Berlin W. 50, Augsburgerstr. 28.

P.

Dr. August Graf von Pestalozza, Oberstudiendirektor am Friedrich-Wilhelm-Gymnasium, Berlin SW. 68, Kochstr. 13.
Dr. Michele Petrone, Berlin-Wilmersdorf, Uhlandstr. 77.
Gymnasialdirektor Dr. Pilling, Merseburg.
Erich Popper, Hamburg 30, Curschmannstr. 6.
Rechtsanwalt Praël, Harburg a. Elbe, Lüneburgerstr. 4.
cand. phil. Joachim Prinz, Oppeln, O./S., Krakauerstr. 13.
Oberstudienrat Hedwig von Probst, Berlin-Charlottenburg, Marchstr. 10.

R.

Bd. R. F. Reiche, Berlin-Steglitz, Althoffstr. 21.
cand. phil. Hans Reiner, Freiburg i. Br., Kunigundenstr. 3.

Reinhold Renschel, Kiel, Goethestr. 6.
Heinz Rheinhard, Hannover, Hindenburgstr. 35.
Dr. Richarz, Essen, Ruhr, Schützenbahn 7.
Seminardirektor Prof. Dr. Adolf Richter, Schneeberg, Erzgeb., Seminarstr.
Othmar Richter, Wien X, Triesterstr. 11.
Studienassessor Rohrbach, Hamm i. Westf., Südenwall 17.
cand. paed. Richard Roscher, Leipzig, Arndtstr. 57 I.
Ludwig Rösl, Verlagsbuchhändler, München, Georgenstr. 28.
Professor Dr. Nicola De Ruggiero, Neapel, Italien, Salvator Rosa 264.

S.

Dr. phil. Enar Sahlin, Lektor, Stockholm, Schweden, Thulegatan 27.
cand. phil. Richard Samuel, Berlin W. 62, Burggrafenstr. 14.
Justizrat Sandberg, Eberswalde, Pfeilstr. 11.
Studienrat H. Sauer, Kiel, Scharnhorststr. 8.
Studienrat R. Sautter, Backnang i. Wtbg., Obere Marktstr. 10.
Studienrat Seiler, Hagen i./Westf., Lessingstr. 1.
Studienassessor Siebecke, Egeln, Bez. Magdeburg, Ascherslebenerstr. 13.
stud. theol. Wilhelm Siebel, Barmen, Kothenerschulstr. 9.
Fräulein Margarethe Siebert, Lehrerin, Magdeburg, Schrotdorferstr. 1 a.
stud. phil. Karl Söllner, Wien I, Schottengasse 3 a.
stud. theol. Kurt Sontag, Stettin, Elisabethstr. 17.
Dr. M. Spanier, Magdeburg, Walter Rathenaustr. 65.
Dr. Emil Spiegel, Prag II, Tschechoslowakei, Tyršova 7.
Landgerichtsrat Dr. Eduard Springmann, Elberfeld, Sadowastr. 61.

Sch.

J. Schaefer, Wetter a. d. Ruhr, Königstr. 94.
Dr. Hugo Schiff, Landesrabbiner, Braunschweig, Steinstr. 4.
Lehrer W. Schildhauer, Berlin N. 113, Schönfließerstr. 14.
Professor Otto Schmidt, Lyck, Ostpreußen, Myluckerweg 6.
Obersekretär Ottomar Schmidt, Halle a. Saale, Am Bergmannstrust 13.
Ria Schmidt, Berlin SW. 29, Gneisenaustr. 102, bei Herbarth.
Studienrat Theodor Schmidt, Künzelsau i. Wttmbg.
Dr. Hans Schnaß, Hannover, Josefstr. 10.
Wilhelm Schneider, München, Clemensstr. 66.
Oskar Schnell, Magdeburg, Gneisenaustr. 1.
Albert Schorer, Fürth i. Bayern, Uhlandstr. 19.
Frau Rechtsanwalt Schreiber, Halle a. Saale, Neuwerk 10.
Priv.-Doz. Dr. Fr. Schuh, Rostock, Friedrich Franzstr. 64.
Studienrat Dr. Hans Schuhardt, Berlin-Steglitz, Düppelstr. 37.
Lehrer F. W. Schulze, Berlin-Wilmersdorf, Laubacherstr. 35.
stud. theol. Otto Schumacher, Hamburg 25, Malzweg 5.
Dr. Michael Schwarz, Berlin W. 15, Württembergischestr. 25—26, bei Klein.
Fräulein Schwarz, Hannover, Nicolaistr. 19.
Lehrerin B. Schweitzer, Luthe bei Wunstorf.
Ignatz Schweitzer, München, Königinstr. 43.

St.

Studienrat Ruth Stammler, Bydgoszcz, Polen, Garbary 33.
cand. theol. A. Steenbeek, Utrecht, Holland, Merwedekade 8.
Wolfgang Steidel, Architekt, Erlangen, Palmstr. 8.
Professor Dr. J. P. Stein, Luxemburg, Hollericher Ring 49.
cand. rer. pol. Ewald Steinkrüger, Kiel, Adolfstr. 38.
Dr. Fritz Sternberg, Heidelberg, Plöck 32.
Studienassessor Fritz Steudel, Wittenberge, Bez. Potsdam, Chausseestr. 45.
Dr. Otto Strasmann, Rechtsanwalt, Barmen, Cronenbergerstr. 24.
Professor Dr. Oskar Stumper, Luxemburg, Arsenalstr. 25.

T.

Fräulein Emmy Theine, Lehrerin, Magdeburg, Lüneburgerstr. 25a.
Schriftsteller Axel Thorstad, Berlin-Wilmersdorf, Mainzerstr. 11.
cand. theol. Treusel, Reutlingen i. Wttmbg., Ringelbachstr. 16.

U.

Prof. Dr. Otto Ullrich, Cöln, Roonstr. 40.

V.

Dr. Angelico Venuti, Neapel, Italien, Via Mondella Gaetani 27.
W. J. Visser, Haag, Holland, Nicolaas Tulpstraat 22.

W.

Dr. G. J. Waardenburg, Pfarrer, Hansweert, Holland.
cand. phil. Ludwig Wagner, Marienwerder, Westpr., Kehrwiederstr. 5.
Carl Walther, Bibliothekar a. d. Technischen Hochschule Aachen, Malteserstr.
Richard Walther, Verlagsbuchhändler, Konstanz, Rosgartenstr. 18.
Viktor Wasservogel, Wien VII, Neustiftgasse 62.
Studienrat Wedig, Lyck i. Ostpr., Kaiser Wilhelmstr. 86.
Dr. Edmund Weyers, Allershausen bei Freising; Oberbayern.
Professor Leopold Weil, Villingen, Schwarzwald, Waldhotel.
Frau H. Wertheimer, Düsseldorf, Haroldstr. 1.
stud. math. Hans Westphal, Hannover, Ferd. Wallbrechtstr. 27.
Dr. Hermann Weyl, Frankfurt a. Main, Rückertstr. 44.
Studienrat Dr. Rudolf Wilckens, Hannover, Sallstr. 31.
cand. rer. pol. Arno Winter, Hamburg-Eppendorf, Voldsenweg 2.
Justizrat Dr. Paul Wittkowsky, Berlin W. 8, Kronenstr. 72.
Lehrer Wittwer, Delitzsch, Eilenburgerstr. 82.
Prof. Dr. Wohltat, Düsseldorf-Oberkassel, Düsseldorferstr. 60.
Referendar Hans Wolff, Elberfeld, Bismarckstr. 45.
Generalleutnant von Wolff, Exzellenz, Baden-Baden.
Dr. Friedrich Würzbach, München, Schackstr. 4.

Y.

Prof. Dr. T. Yukiyama, Leipzig, Schreberstr. 4.

Z.

Prof. Dr. W. Zenkowsky, Belgrad, Jugoslavien, Takowska 57.
Mittelschullehrer Paul Ziegler, Nienburg a. d. Saale.
Studienrat Dr. F. Zillmann, Berlin N. 20, Wollankstr. 64a.
Dr. Rudolf Zocher, Radeburg, Bez. Dresden Nr. 54.

Institute.

Altenplathow bei Genthin, Junglehrer-Arbeitsgemeinschaft, Lehrer Fritz Leue.
Belgrad, Philosophisches Seminar der Universität, Sendungen an Prof. Dr. B. Petrowievics-Belgrad, Jugoslavien, Kapitan Mišiana ul. 12.
Budweis, Verein Deutscher Akademiker, Deutsches Haus.
Halle a. Saale, Philosophisches Seminar der Universität.
Jena, Philosophisches Seminar der Universität.
Paderborn, Bischöfl. Akademische Bibliothek.
Petrograd, Rußland, Philosophische Gesellschaft an der Universität.
Wien, Volksheim, Philosophische Fachgruppe, Wien XVI, Koflerpark 7.
Würzburg, Philosophisches Seminar der Universität, Direktor Prof. Dr. Hans Meyer.

Register.

1. Sachregister.

Absolutes 23 f., 27 f., 35, 40, 42, 238, 403, 409, 424, 427, 437, 443, Absolutismus 142, 153
Allgemeines 13, 16, 24 f., 29, 33, 47, 50, 56, 308 ff., A.gültigkeit 134, 175 f., 287, A.heit 175 f., 305
Als Ob 3, 18, 237, 399, 452 f., 470 ff.
Antinomien 283, 285, 429
Apperzeption, transzendentale 53, 513
Apriori 25, 28, 288, 449
Artbegriff 86 ff.
Ästhetik 229, 400, 411, transzendentale 14, 41
Aufklärung 144, 405
Autonomie 4, 12, 14, 26, 30, 52, 146, 153, 168, 240, 429, 452, 465 ff.

Begriff 29, 36, 42, 192, 303 ff., 369
Bewußtsein 10, 19, 54 f., 197, 280 f., 282, 379, 431, 496 ff., 507 ff. B. überhaupt 182, 281
Biologie 86 ff., 104 f., 107 f., 130, 234 f., 271 ff., 296, B.ismus 107 f., 129
Buddhismus 440 f.

Chemie 31, 276, 337, 349
Christentum 200, 223, 457

Darwinismus 86 ff., 186
Deduktion 29, 81 ff., 291
Denken 27, 280, 325 f., 376 ff., 448 ff., 462, D. u. Anschauen 268, D. u. Sein 15, 17, 451
Dialektik 16, 36, 40, 52, 122, 184, 267, 317, 403, 462, 465 ff.
Ding an sich 56, 61, 214, 379
Dogmatismus 11, 17 f., 34, 214

Einheit 16 f., 24, 31, 35, 54, 305, 508, 513, synthetische 13, E. der Apperzeption 53, E. der Vernunft 49
Empirismus 11, 52, 179, 213 f., 224, 231, 271
Entelechie 130, 273, 383
Entwicklung 192, 265 ff.
Erfahrung 9 f., 13 ff., 28, 51 ff., 60, 86, 184
Erkenntnis 3, 14 ff., 24, 50, 50 f., 56, 117 f., 180 f., 191 f., 283, 285, 501, E. kritik 9, E. theorie 36, 56, 85, 179 ff., 204, 232, 280, 285 f., 379 f., 496 ff.
Ethik 114, 141 ff., 194, 220 ff., 225, 227, 232 ff., 239 f., 271, 429
Evolutionstheorie 2, 269 ff.
Existenz 459 f., Existentialurteil 181

Fiktion 166 ff., 178, 193, 399, 452, 470 ff., F.alismus 285, 489, 491, 517
Form 10, 13, 50, 56
Freiheit 19, 21, 28, 31, 146, 150, 159 f., 163, 165, 168 f., 270, praktische 14, F. u. Natur 10, 25, 30, 36

Gegebenes 498 ff., 509 ff.
Gegenstand 28, 54 f., 59 ff., 313, 496 ff.
Geist 17, 29, 37, 46, 190, 277, absoluter 18, 23, 33 ff., G. u. Natur 30 f., G.eswissenschaften 185
Geltung 4, 61, 74, 197 f., 296, 370 ff., 406
Geschichte 35, 102 ff., 190 ff., 309, 406, G.philosophie 103 ff., 183 ff., 205, 265 ff., 406, G.wissenschaften 63 ff., 101 ff., 191
Gesellschaft 166 ff., 186, 205 ff., 220 ff., G.svertrag 165 ff., G.swissenschaft 205 ff.
Gesetz 30, 55, 64, 498
Gott 27, 29, 197, 199, 270, 276, 282 f., 425, 443 f., 447 ff.
Gültigkeit 179 ff., 280, 313 ff., 325 f.

Heterogeneität 70 ff.
Historie 265 ff.
Homogeneität 70 ff.
Humanismus 420 ff.
Hypothese 166, 406

Ich 19, 21, 26, 29, 33, 38, 52, 236, 238, 270, 282, 288, 309, 448, 451, 453, 457 ff.
Idealismus 154, 164, 185, 414, 453 f., absoluter 7, 11 ff., ästhetischer 424, kritischer 1 ff., 8 ff., 235, monistischer 15, spekulativer 1 ff., subjektiver 10
Idee 10, 16 f., 27 f., 26, 44, 55, 149, 152, 171, 370 f., 384 f., 413, 428, 496, absolute 26, platonische 121, 416
Identität 20, 31, 236, 309, 317, 468, 501, 506, I. philosophie 30 ff., 36
Individualismus 142, 156, 288, 308
Individualität 191 ff., 293
Individuum 55, 153, 205, 236 f., 267, 309.
Induktion 29, 77 ff., 82, 111, 231, 291

intellectus archetypus 16, 93
Intuition 35, 130, 467
Irrationales 12, 32, 57, 63 ff., 193, 308

Kant-Gesellschaft 242 ff., 518 ff.
Kategorien 11, 15, 28, 67, 120, 166 f., 193, 277 f., 289, 300
Kausalität 11, 14, 67 f., 87, 231, 268
Kontinuität 19, 92, 117, 120, 124
Körper 336 ff., 496
Kritizismus 3, 11 ff., 184, 194, 230, 238, 419
Kultur 3, 35, 77, 104 ff., 143 ff., 167 ff., 190, 196, 296, 399 ff., 461 f., 453 f., K.philosophie 204, K.wissenschaft 59 ff., 205, 309
Kunst 114 f., 124, 130, 229, 279, 384, 400, 423 ff., 470 ff., K.philosophie 470 ff., K.wissenschaft 279

Leben 3, 46, 104, 129, 190, 193, 233 f., 267, 275, 384, 405, 408, 468
Logik 36 ff., 184 f., 232, 236, empirische 280, transzendentale 280, L. der Biologie 234 f., L. des historischen Entwicklungsbegriffs 265 ff., Logismus 3, 38, 179 ff., 182, Logistik 70, Logos 427 f., 444

Macht u. Recht 206 ff., 213, 221
Marburger Schule 211, 304, 406, 497
Materialismus 2, 9, 185 f.
Materie 10, 13, 31, 50, 56, 98, 337 ff., 396 ff.
Mathematik 19, 61, 72, 81 ff., 114 ff., 124, 129, 277, 281, 411, 416, 435
Mechanismus 2, 231 f., 235, 239, 276, 281, 284
Metaphysik 1 ff., 129 f., 179 f., 190, 194, 201, 213, 219 ff., 224, 229 f., 236, 239, 268 f., 271 ff., 283, 293, 384, 412 ff., 433 ff., 452
Methode 15 ff., 42, 59 ff., 466 f.
Modalität 298 ff.
Möglichkeit 325 f.
Monade 282, 284
Moral 114, 139, 221, 227, 281, 384
Morphologie 113 ff., 228, 235
Mystik 129, 290, 310, 416, 457
Mythus 399 ff.

Natur 31, 44 f., 46 f., 52, 69, 77, 139, 143 ff., 166 ff., 195, 286, 444, 450, N. u. Freiheit 10, 25, 30, 36, N. u. Geschichte 102 ff., 132, N. u. Verstand 16, N.alismus 2, 134, 273, 292, 308, 462, N.gesetze 111 f., 435, N.philosophie 31, 45, N.recht 161, 169 ff., N.wissenschaft 2, 16, 31, 61 ff., 77 ff., 86 ff., 101, 105, 111, 130, 167, 184, 189, 265 ff., 292, 308 f., 328, 411, 435, 450, N. zustand 166 ff.
Neukantianismus 3, 102, 132, 135, 212 ff., 268, 281, 317, 452, 497
Nominalismus 89 f., 288, 308
Normen 197, 208 ff., 213 ff., 225 ff., 374

Objekt 30, 317 f., 446 ff., 457 ff., 503, O.ivismus 179, O.ivität 3, 37, 43, 280, 282
Ontogenie 271 f.
Ontologismus 10, 35, 442
Organismus 30, 55, 86 ff., 104 f., 126

Pantheismus 416, 453, 457, 460
Parallelismus, psychophysischer 193
Pessimismus 136, 167, 440
Phänomenologie 292, 455, 496, Hegels Ph. 23, 36 ff.
Philosophie 1, 119, 385, 408, idealistische 4 f., Ph. u. Politik 225, Ph. und Rechtswissenschaft 216 f.
Physik 31, 46, 55, 106, 114 ff., 124, 276, 337, 387 ff., 496
Politik 218 f., 224, 225, 234
Positivismus 2, 174, 185, 273, 281, 432, 434 ff., 496 ff.
Psychologie 62, 267 f., 270, 281, 317, 431, experimentelle 106 f., morphologische 187 ff.
Psychologismus 11, 107, 129, 179 f., 233

Qualität 298 ff.
Quantität 298 ff., 336

Rationalismus 179, 240, 411, 432 f., 435
Raum 131, 133 f., 231, 234, 379, 387 ff., 510
Reales 57, Realismus 201 f., 295, 496 ff., Realität 10, 43 f., 57, 190, 197, 280, 284, Realwissenschaft 290
Recht 145, 149, 158 ff., 169 ff., 205 ff., 384, R.sphilosophie 202 ff.
Rehmke-Gesellschaft 240 f.
Relation 61, 82, 288 ff., 371 f., 499, 512 f., R.stheorie 61, 83
Relatives 28, Relativismus 213, 398, 403, 406, 409, Relativität 369 ff., Relativitätstheorie 64, 74, 128, 234, 369 ff.
Religion 35, 49, 124, 196 ff., 279, 384, 400, 410. 426 ff., 442 ff., 446 ff., R.sphilosophie 196 ff., 446 ff.
Romantik 135, 426 ff.

Schematismus d. r. Verstandesbegriffe 16
Schopenhauer-Gesellschaft 229, neue deutsche 235
Seele 61, 193, 231 f.
Sein 40 f., 180 f., 191, 280, 370 f., 442 f., S. u. Denken 15, 17, 451, S. u. Sollen 172, 206 f.
Selbstbewußtsein 19, 31, 38, 236
Sensualismus 10, 285, 288
Sinnlichkeit 16, 156 f.
Sittengesetz 139 ff., 197, Sittlichkeit 167, 228
Skeptizismus 20, 117 f., 406
Solipsismus 133, 289
Sollen 21, 145, 155, 156 ff., 172, 206 f.
Sozialismus 184 ff, 203, 223 f.

Soziologie 185, 187, 196, 205 ff., 211 ff., 225 ff., 267, 286, 288
Sprachwissenschaft 232 f., 287 ff.
Staat 35, 150 ff., 165 ff., 205 ff., 239 f., 273 f., S.s-philosophie 165 ff., 202 ff.
Strukturwissenschaft 59 ff.
Subjekt 9, 13, 28, 33, 303 ff., 372 ff., 446 ff., 457 ff., S. ivismus 179, 225, 228, 369, S.ivität 3, 37, 43, 354 f.
Substanz 34, 38, 282, 442
Synthesis 15, 28, 33 ff., 38, 300 f., 306, 310, 468

Teleologie 30, 234 f.
Theodizee 35, 199
Theologie 62, 196 ff., 21
Transzendentalismus 3, Transzendentalphilosophie 7, 53
Transzendentes 2, Transszendenz 18, 509

Unbedingtes 27 f., 30, 446 ff.
Unendlichkeit 20, 121, 195, 305, 425
Unsterblichkeit 198 f.
Urteil 29, 60, 181, 298 ff., 370 ff., 507 f.

Vernunft 4, 11 f., 24, 49 f., 141, 149, 238, V.einheit 26 f., V.recht 161, 163
Vitalismus 231, 235, 273
Völkerpsychologie 107, 187 ff., 400
Völkerrecht 215 ff.

Wahrheit 4, 9, 74, 118, 180, 182, 238, 369 ff., 380
Wahrnehmung 9 f., 60, 382, 515 f.
Wärme 328 ff.
Weltanschauung 179, 412, 504
Wert 3 f., 61 f., 65, 68 ff., 105, 125, 191, 225 ff., 277, 280, 296, 384 f., W.philosophie 196
Widerspruch, Satz des W.s 317
Wille 14, 148 f., 152 f., 159 f., 171 ff.
Wirklichkeit 3, 8 f., 11, 18 f., 21, 31, 37, 45, 47 f., 61, 70 ff., 197, 280, 382, 433, 459
Wissenschaft 2, 18 f., 25, 54, 59 ff.. 191, 232 f., 432 f., W.slehre 22 f.

Zeit 63 f., 131, 133, 234, 387 ff., 508. 510 f.
Zweck 226, 235, Z.mäßigkeit 17, 27.

---

2. Personenregister.

Adler, Max 223
Alexander 109
Alexejew 141, 148
Aenesidem 18
Althusius 142, 160, 169
Aristoteles 10, 109 ff., 130, 188, 211, 308, 316 f., 319, 397
Arnoldt, E. 341, 343, 347, 367
Augustin 112, 451

Baader, Fr. H. 348
Bacon 190, 308, 328, 352 f., 358, 365
Bahnsen 236 f.
Bain 192
Bär, K. E. v. 272
Barth 447
Barth, P. 185
Batbie 210
Bauer, O. 223
Bäumler, A. 126, 134
Becher, E. 286
Beck 18
Below, v. 296
Bergmann 313
Bergson 129 ff., 190, 267, 269, 291
Berkeley 10 f., 89, 308, 358, 398
Bernini 385
Bernoulli, D. 362 f.
Bernstein, Ed. 186, 223
Berthold, G. 356, 363
Bertram, E. 405
Binder, Jul. 213,
Bismarck 128 [215 f.
Black, J. 345, 347
Boerhaave, H. 332, 334, 350, 366
Böhme, Jak. 47
Bois-Reymond, du 335, 363
Bolland, G. J. 236 f.
Bolzano 374, 380
Bordenave 365
Bourguin 142
Boutmy, E. 188
Boyle 356 ff.
Bruno, Giordano 442
Buckle 185, 273 f.
Buddha 190
Campanella 203
Cantor, M. 391
Cardanus, H. 308
Cartesius s. Descartes
Cassirer, E. 7 ff., 398
Cat, le 340, 366
Châtelet, Marquise de 334 f.
Cohen, H. 117, 139, 185, 302, 406, 417
Comte 112, 123, 187, 266, 296, 432
Cornelius, H. 180, 517
Cosimo v. Medici 416
Couturat 70
Crawford 344 ff.
Crequy, Graf de 334
Croce, B. 269
Crusius, Ch. A. 338 ff., 366

Dante 109
Darwin, Ch. 86 ff., 123, 190, 226, 275
Davy, H. 365 f.
Delbos, V. 138
Descartes 10, 280 ff., 309, 328, 334, 353 f., 410, 442, 451.
Deussen 235
Diels, H, 420
Dietzgen 185 f.
Dilthey, W. 180, 184, 197, 239, 268, 289, 415
Diodoros Kronos 325
Doß, A. L. v. 229
Dreyfuß-Brisac 141, 147 f.
Driesch, H. 236, 266, 271 ff., 289, 291, 293
Dukmeyer, Fr. 363 f.

Eberhard, J. P. 341 ff.
Einstein 394 ff,
Engels, G. 184 ff., 187, 224 f.
Erdmann, B. 315
Erxleben, J. Ch. P. 343 f., 366 [390 f.
Euklid 115, 378,
Euler, L. 334, 336 f., 361, 364, 366

Faiguet 142
Fermat 65
Fester 154
Fichte 8, 19 ff., 29 f., 44, 103 f., 138 ff., 154 ff., 181, 188, 202 f., 232, 296, 300, 308 f., 317, 321, 385

Fichte, J. H. 202 f., 221
Fiesc, Lozeran de
Fouillée 187 f. [334
Franz v. Assisi 427
Frazer, A. C. 358
Friedrich d. Gr. 128
Frischeisen-Köhler 197

Galen 188
Galilei 111, 392, 450
Gassendi 328 ff.
Gauß 93
Gebhardt, C. 229
Gehler, J. S. T. 349 ff.
Gerhardt, C. J. 361
Gierke 142, 160, 169, 176, 189
Girardin, Saint-Marc 142
Goethe 8, 46 f., 55, 109 f., 308, 384 f., 399, 420, 443
Gogarten 447
Gottl, v. 269, 291
Greef, de 187
Gren, Fr. A. C. 348
Grimm, Jak. 277
Großmann, C. 229
Guizot 295
Gundolf 443
Gwinner, W. v. 235

Häckel 235
Hackert, Ph. 385
Hamberger, G. E. 331 f., 366
Hamilton 315
Hartmann, Ed. v. 201 f., 236 f., 269, 271
Hartmann, L. M. 270
Haym 194, 426
Haymann 147, 154, 165, 173
Hegel 4, 7 f., 13, 19, 21 ff., 31 ff., 103 f., 116, 122, 126, 150, 182 ff., 187 f., 190, 194, 209, 218, 221, 229, 238, 267, 269 ff., 291, 296, 300, 308, 386, 414, 442, 453 f.
Hensel, P. 212, 421
Heraklit 122, 124 f.
Herbart 236, 288, 304
Herder 3, 188 f.
Hobbes 167 ff., 177, 353 ff., 442
Höffding 139
Hofmann, P. 179 ff.
Hölderlin 420
Hönigswald, R. 118
Hooke, R. 358 ff.
Humboldt, W. v. 203, 420 ff. [301
Hume 89, 139, 269
Husserl 214, 496
Hutcheson 139
Huyghens 397

Jacobi 3, 18
Janet, P. 142
Jellinek, G. 150,
Jennings 192 [161 f.
Jerusalem 313, 315, 317, 326
Johannsen, W. 94, 98
Justi, J. H. G. v. 364

Kant 2 ff., 7 f., 11 ff., 24 ff., 30, 33, 35 f., 41, 46, 48, 52 f., 58, 86, 91, 97 f., 103 f., 109 f., 117, 124, 132 ff., 138 ff., 157 f., 160, 164, 168, 179, 185, 188, 192, 194, 198, 202 f., 211 ff., 221 f., 229 f., 232 ff., 237 ff., 239 f., 271, 281, 283, 285, 298 ff., 328 f., 339, 341, 343 ff., 347, 366 ff., 390, 417 ff., 451, 513
Karsten, W. J. G. 347 f.
Kästner 345
Kautsky 223
Kelles-Kranz 185
Kelsen, H. 213 ff.
Kemmerich, M. 128,
Kepler 185 [135
Kerner, A. v. Marilaun 99
Keyserling, Graf H. 229 f.
Kirchhoff 496
Kistiakowski 152
Kratzenstein, Ch. G. 365
Krüger, J. G. 338, 366
Külpe 496 ff., 502, 506
Lamprecht 271, 273 f., 278 f.
Lange, F. A. 185, 434
Lange, L. 397 f.
Laplace 348
Lask, E., 236, 299 f., 304, 313, 324 ff.
Lasson, A. 215
Lavoisier 348
Leibniz 8, 16 f., 117, 141, 195, 230, 239, 282 f., 289, 308 f., 325, 361 f., 373,
Leist, B. W. 210 [410
Lemery 330
Leonhardi, J. G. 365
Leroy-Beaulieu 188
Lesage, G. L. 362
Lessing 373 [344
Lichtenberg, G. C.
Liebert, A. 4, 17, 122, 129, 134 f.
Liepmann, M. 154,
Linné 99, 226 [162
Lippmann, E. O. v. 229
Locke 353, 355 f.
Lomonsow, M. 363 f.
Lorenz, F. A. 365
Lotze 239, 268, 271, 298, 301, 304, 312, 314, 318 ff., 323, 369 ff., 375 ff., 380, 433
Luc, J. A. de 345, 347

Mach 185, 270, 398, 496
Macquer, P. J. 365
Maier, H. 266
Maimon 18 f.
Malebranche 283,
Mansion, P. 391 [289
Marcks, E. 240
Marx 184 ff., 190, 224 f., 454
Masaryk 185
Maupertuis 235
Medicus, F. 156, 158,
Meinecke 278 f. [202
Mendel, G. 96
Menschukin, B. N.
Menzer, P. 289 [363
Meyer, A. O. 240
Michelangelo 385
Michelson 234
Mill, J. St. 90, 315
Minkowski 64, 395 f.
Mockrauer, W. 229
Mohammed 427
Molesworth 354 f.
Morley 142
Morus, Th. 203
Müller, Kanzler v. 399
Münsterberg 188
Muschenbroek, P. van 333 f. 366

Napoleon 109, 128
Natorp 165, 224, 236, 406, 416
Neeff, F. 68
Nelson, L. 216
Neumann, C. 279
Newton 64, 101, 139, 155, 302, 360 f., 387 ff.
Nicolai, Fr. 665
Nietzsche 121, 134, 190, 221, 282 ff., 385, 400 ff., 415,
Nohl, H. 491 [447
Nollet, J. A. 338, 350, 366
Nowgorodzeff, P. 150

Oesterreich, K. 400
Oettingen, A. v. 388
Otto 199, 455

Paul, Jean 203
Paul, Herm. 288 f.
Philo 235
Pictet, M. A. 348
Planck 496
Platon 9, 58, 109 f., 116, 119, 121, 136, 166, 188, 198, 219 f., 234, 321, 370 f., 382, 385, 406, 415 ff., 439
Plotin 108, 235 f., 416
Pörner, K. W. 365
Prantl 319
Prevost, P. 348, 362
Priestley 344
Protagoras 387
Prüfer, Ad. 229
Ptolemaeus 397
Pyrrhon 387
Pythagoras 378

Rachfahl 278
Radbruch, G. 170
Ranke 183, 185, 279, 295
Rehmke, 214, 240 f.

Reichenbach, H. 398
Reinach, A. 210
Reinhold 13, 18
Renouvier, Ch. 141
Reuschle, G. 328
Rickert 60, 60ff., 102, 132, 182, 191 f., 194, 199, 211, 268f., 277, 279, 299, 304, 309, 313 ff., 317, 324, 407
Riehl, A. 175, 315
Rosenberger, F. 331f.
Rosenkranz 138, 184
Rosenthal, O. M. 270
Rothacker 277
Rousseau 109, 138ff., 165 ff., 203
Rühlmann, R. 366
Rumford, Graf 351, 356, 363, 365 f.

Saint-Simon 185
Scheele, C. W. 346
Scheid, Ch. L. 362
Scheler, M. 188, 236, 286, 449, 455 f.
Schelling 8, 19, 29 ff., 39, 46, 269, 271, 300, 400, 425
Schiller 44, 420, 424
Schlegel, A. W. 425 f.
Schlegel, Fr. 426
Schleiermacher 302, 314, 325, 427, 449, 453
Schlick 374, 398
Schlözer, A. L. v. 240
Schmalenbach 283
Schmidt, M. 201 f.
Scholz, H. 110, 116, 123, 449, 455 ff.
Schopenhauer 110, 132 f., 190, 229, 235, 237, 274, 317.
Schouten, A. 398
Schultz, Jul. 238 f.
Schuppe 299, 303, 311, 323, 325
Segner, J. A. 340, 366
Shaftesbury 139.
Sigwart 298, 301, 304, 306, 313, 315 ff., 320, 322 ff.
Silberschlag, J. E. 344 f.
Simmel 123, 190, 199, 268, 309, 407, 417 f., 453
Sokrates 109, 190, 219 f., 385
Somló, F. 216
Spencer 112, 187, 269, 288, 296
Spengler, O. 73, 101ff., 190, 195 f., 309.
Spinoza 8, 238, 282 f., 309, 417, 442 f.
Spranger 286, 415, 421
Stahl 142, 215
Stammler 152, 165, 174, 177, 185, 210 f., 213, 216
Steinwehr, W. B. A. v. 330
Stern, W. 414
Stirner 237
Strauß, D. F. 431
Strindberg 128
Stromer-Reichenbach, Fr. v. 128, 135
Swedenborg 58
Sybel 287, 292, 294

Tacitus 188
Taine 273 f., 284
Timerding, E. 394
Tönnies, F. 354
Treitschke 183, 292
Trendelenburg 319
Troeltsch, E. 68, 122 f., 187, 444, 449

Überweg 303, 305

Vaihinger 236, 261ff., 302, 312, 315, 326, 399, 470, 493, 495
Vischer, F. Th. 399 f., 404, 430, 432
Volkelt, J. 400, 496 ff.
Voltaire 109, 145, 334 ff.
Vorländer 138, 185
Vries, de 96, 99

Wackenroder 423 f.
Wagner, R. 123, 128, 229
Weber, Max 225
Weininger 132
Wellhausen 279
Wenzel, M. 208
Werner, G. F. 365
Whewell 90
Wiesner, J. v. 271 f.
Wilamowitz 220
Wilke, Jh. C. 345 f.
Winckelmann 385, 420
Windelband 83, 102, 182, 299 ff., 303 f., 309, 313, 315 f., 324
Winkler, J. H. 340 f., 366
Wolfers, J. Ph. 388
Wolff, Chr. 141, 300, 317, 319 f., 325, 331, 366
Wundt, W. 188, 268 f., 299, 302, 312 ff., 320, 327, 400

Xenophon 219
Xénopol 268 f., 291

---

3. Besprochene Kantische Schriften.

(In zeitlicher Folge.)

De igne (1755) 328, 345, 366 ff.
Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen (1763) 138 ff.
Rezension v. Silberschlags Theorie der am 23. Juli 1762 ersch. Feuerkugel (1764) 344.
Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen 1765/6 139 f.
Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781, 2. Aufl. 1787) 14, 16 ff., 22, 24 f., 41, 52 f., 91 f., 192, 202, 214, 235, 238, 298 ff., 451, 513.
Prolegomena (1783) 13 f., 305, 311.
Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) 142 ff.
Was ist Aufklärung? (1784) 240.
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) 221.
Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1785) 142 f., 144.
Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786) 233.
Kritik der praktischen Vernunft (1788) 17, 202 f., 221.

Kritik der Urteilskraft (1790) 16 ff., 30, 36, 235, 300.
Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein usw. (1793) 143, 149 f.
Zum ewigen Frieden (1795) 143, 149, 203.
Metaphysik der Sitten (1797) 143, 149 ff., 222.
Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (1797) 149.
Anthropologie (1798) 143 f.
Reflexionen 142 ff., 339.

4. Verzeichnis der Verfasser besprochener Neuerscheinungen.

Adler, M. 184 ff.
Barth, P. 187.
Bäumler, A. 229.
Bendix, L. 203 ff.
Brandenburg, E. 186 f.
Brinkmann, C. 205 ff.
Brodmann, E. 207 f.
Bruhn, W. 196 f.
Enckendorff, M. L. 199 ff.
Feldkeller, P. 229 f.
Fränkel, R. 212.
Guastella, C. 230 f.
Heinemann, F. 235 f.
Holldack, F. 208 f.
Hurwicz, E. 187 ff.
Jaensch, E. R. 189.
Israel, W. 211 f.
Kaufmann, E. 212 ff.
Kelsen, H. 215 ff.
Koppelmann, W. 218 f.
Lasson, G. 183 f.
Latte, K. 219.
Lehmann, G. 236 f.
Lessing, Th. 190 f.
Marquardt, H. 231 f.
Messer, A. 232.
Metzger, W. 220 ff.
Müller-Freienfels, R. 191 ff.,
Pos, H. J. 232 f.
Reininger, R. 233.
Richter, G. 234.
Scholz, H. 198 f.
Schück, K. 195 f.
Schulz, H. 202 f.
Schulze-Soelde W. 194 f.
Siegel, C. 219 f.
Stammler, R. 223 f.
Steffes, J. P. 201 f.
Sternberg, K. 234.
Unger, E. 224.
Ungerer, E. 234 f.
Wichmann, O. 225.
Wilbrandt, R. 225 ff.

5. Verzeichnis der Mitarbeiter.

Adickes, Erich 328—368.
Aster, E. v. 179—182, 496—517.
Bäumler, Alfr. 205—207, 229.
Berger, Siegfr. 202—203.
van den Bergh van Eysinga, G. A. 237—238.
Broch, Herm. 184—186.
Calinich, Margarete 218—219.
Caspary, Adolf 224.
Feldkeller, Paul 229—230.
Guastella, Cosmo 230—231.
Gurwitsch, Georg 138—164.
Heinemann, Fritz 235—236.
Joël, Karl 298—327.
Kraus, Emil 195—196.
Lasson, Georg 1—58.
Lehmann, Gerhard 236—237.
Liebert, Arthur 187, 239—240, 399—445.
Löwe, Adolf 225—228.
Marck, Siegfr. 165—178.
Marcuse, Ludw. 187—189.
Marquardt, Hans 231—232.
Merkl, Adolf 215—217.
Messer, Aug. 201—202, 232.
Moog, Willy 203.
Müller, Aloys 59—85.
Müller-Freienfels, Rich. 198—199.
Pagel, Albert 207—208, 208—211, 212—215.
Pos, H. J. 232—233.
Reininger, Rob. 233—234.
Richter, Gustav 234.
Rosenzweig, Fr. 183—184.
Scholz, Heinr. 196—198, 369—398.
Schultz, Jul. 191—194.
Seifert, Friedr. 190—191.
Sternberg, Kurt 101—137, 194—195, 211—212, 234.
Tillich, P. 203—205, 446—469.
Troeltsch, Ernst 265—297.
Ungerer, Emil 86—100, 234—235.
Utitz, Emil 470—495.
Vierkandt, A. 189, 199—201, 220—222.
Vorländer, K. 223—224.
Winternitz, Jos. 186—187.
Wichmann, Ottomar 219, 219—220.

Dieterichsche Universitäts-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner) in Göttingen.

THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO
3 8198 314 325 075